# बिर्सिएका गीत र गुमाइएका पहिचान



## आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान

डा. नवराज सुब्बा

# बिर्सिएका गीत र गुमाइएका पहिचान: आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान

डा. नवराज सुब्बा

HAMRO iDEA
Implimenting Ideas...

## प्रतिलिपि अधिकार

**बिर्सिएका गीत र गुमाइएका पहिचान: आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान**

.लेखक: डा. नवराज सुब्बा



संस्करण: प्रथम (२०८२)

ISBN: 9789937-9908-4-4

प्रकाशक: हाम्रो आइडिया, विराटनगर, नेपाल।

मूल्य रू १९५/—

कभर छविको श्रेय जिम क्रेमर (Jimbo457 Image), Pixabay मार्फत, लाई दिइएको छ, र सम्पादनका लागि Canva.com को सहयोग लिइएको छ।

## प्राक्कथन

मानिस मात्र इतिहास पढ्दैन, इतिहासले पनि मानिसलाई पढ्छ।

हाम्रो देश नेपाल बहुविविध संस्कृतिको रंगमञ्च हो। यहाँका आदिवासी समुदायहरूले हजारौँ वर्षदेखि आफ्नो भाषा, धर्म, संस्कार र जीवनशैलीमार्फत एउटा गहिरो सभ्यता निर्माण गरेका छन्। तर, विडम्बना यसमा छ—त्यही सभ्यताको धेरै अंश आज बिर्सिएको छ, कतिपय ठाउँमा हराएको छ, कतिपय ठाउँमा अर्काको नाममा गाभिएको छ।

यो पुस्तक "बिर्सिएका गीत र गुमाइएका पहिचान: आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान" त्यस्ता बिर्सिएका कथाहरूलाई सम्झाउने प्रयास हो। यहाँ प्रस्तुत सामग्री कुनै मिथक वा केवल स्मृतिको सजावट मात्र होइन, तर आलोचनात्मक अनुसन्धानद्वारा संकलित तथ्य, प्रमाण र आवाजहरूको संग्रह हो। यसले हामीलाई भन्छ—यदि हामी आफ्नो जरा बुझ्न चाहन्छौँ भने, हामीले पुस्तकमा मात्र होइन, मौखिक इतिहासमा, पुरातात्विक अवशेषमा, गीत र अनुष्ठानमा, र समुदायका वृद्ध–वृद्धाको स्मृतिमा फर्किनुपर्छ।

### किन यस्तो अनुसन्धान आवश्यक थियो?

नेपालको इतिहास लेखन प्रायः 'सत्ताको दृष्टि' बाट गरिएको छ। जसले राज्य सञ्चालन गऱ्यो, उसैले इतिहास लेख्यो। यस क्रममा आदिवासी समुदायहरूको कथा, प्रतिरोध, ज्ञान प्रणाली र आध्यात्मिक अभ्यासहरूलाई या त तिरस्कार गरियो वा राज्यले आफ्नै हितअनुसार पुनःव्याख्या गऱ्यो। उदाहरणका लागि, किरात धर्मका देवताहरूलाई कहिले शिवसँग, कहिले बौद्ध र हाल इसाई परम्परासँग जोडेर मूल अर्थलाई बदल्ने प्रयास भयो। यसरी उत्पीडनको छायाँमा आदिवासी पहिचान क्रमशः कमजोर पारियो।

त्यसैले यो अनुसन्धान केवल अतीतको पुनःस्मरण मात्र होइन, वर्तमानको पहिचान संकट बुझ्ने एक महत्वपूर्ण अभ्यास पनि हो। किनभने, पहिचान गुम्दा केवल भाषा वा देवताको नाम हराउँदैन; आत्मसम्मान, सामूहिक स्मृति र भविष्य निर्माण गर्ने शक्ति नै कमजोर हुन्छ।

## विषयवस्तुको यात्रा

यस पुस्तकलाई दुई भागमा संरचित गरिएको छ।

*पहिलो भाग: बोन–किरात*

यस खण्डमा मैले बोन धर्म र किरात परम्पराको सम्बन्धलाई समालोचनात्मक ढङ्गले प्रस्तुत गरेको छु। बोनलाई प्रायः तिब्बती बौद्धधर्मको 'पूर्ववर्ती' भनेर सीमित अर्थमा बुझाइन्छ। तर, यहाँ यसलाई नेपाली आध्यात्मिक जरासँग जोडेर, संस्कृत र भाषिक आत्मसात्करणसँग तुलना गर्दै हेर्ने प्रयास गरिएको छ।

विशेष गरी 'वन' भन्ने शब्दको व्युत्पत्ति र त्यसमा संस्कृतभन्दा पुरानो अर्थ गढिएको चर्चाले हामीलाई के देखाउँछ भने, हाम्रो सभ्यता केवल आर्य–संस्कृतको उपज मात्र होइन, यसअघि नै गहिरो मौलिक जरा थियो।

*दोस्रो भाग: निङ्वाफुदेखि युमा, थेबा, शिव*

यस खण्डमा किरात देवताहरूको रूपान्तरण, मौखिक परम्परामा बाँचिरहेका बिर्सिएका गीत, पुरातात्विक अवशेष र समुदायको प्रतिरोधमाथि केन्द्रित छ।

लिच्छवी कालदेखि गोरखा एकीकरणसम्म, किरात पहिचान कसरी दबाइयो र पुनः कसरी प्रतिरोध जन्मियो भन्ने कथा यहाँ विस्तारमा राखिएको छ। उदाहरणका लागि, फर्पिङ क्षेत्रका मौखिक इतिहास र

पुरातात्विक आधारहरूले देखाउँछन् कि नेपालमा हिन्दू वा बौद्धधर्म स्थापन हुनु अघि पनि स्थानीय आदिवासीहरूको आफ्नै पवित्र भूगोल थियो। तर, इतिहास लेखनमा यसलाई बेवास्ता गर्दै अरू धर्मसँग विलय गरियो।

त्यस्तै, लिम्बू समुदायको प्रतिरोध र त्यसले चुकाएको मूल्यले हामीलाई स्मरण गराउँछ—पहिचान गुमाउनु केवल संस्कृतिको कुरा होइन, सारा जीवनपद्धति र अस्तित्वको कुरा हो।

तेस्रो भागमा उपनिवेशवाद विरोधी दृष्टिकोणबारे चर्चा छ। उपनिवेशवादमुक्ति भन्नाले उपनिवेशकालमा बाहिरियाले थोपरेका दृष्टिकोण, वर्गीकरण र शक्ति संरचनालाई अस्वीकार गरी आफ्नै इतिहास, पहिचान र ज्ञानलाई पुनः दाबी गर्ने प्रक्रिया हो (Smith, 2012)।

नेपालको बहुजातीय, बहुभाषिक र बहुसांस्कृतिक समाजमा पहिचानको राजनीति निरन्तर परिवर्तनशील छ। आदिवासी जनजातिहरूले आफ्नो मौलिकता र इतिहासलाई पुनःस्थापित गर्ने प्रयासमा विभिन्न विमर्श अघि सारेका छन्। पछिल्ला दशकहरूमा लिम्बू समुदायभित्र एउटा नयाँ विचारधारा विकसित हुँदै गएको छ, जसले आफूलाई परम्परागत "किरात" पहिचानबाट अलग गरी "याक्थुङ" नामको मौलिक पहिचानलाई जोड दिन थालेका छन्। लिम्बु समुदायभित्र "याक्थुङ" पहिचानलाई अगाडि सार्ने र "किरात" बाट अलग हुने विचार उपनिवेशमुक्त सिद्धान्त अन्तर्गतको अभ्यासको रूपमा देखिन्छ। यसले लिम्बूहरूको मौलिकता र आत्मसम्मानलाई प्रष्ट पार्छ। यस धारालाई कतिपयले decolonization अर्थात् उपनिवेशमुक्त सिद्धान्त अन्तर्गतको "ज्ञान–उपनिवेशको अन्त्य" (decolonial epistemology) को अभ्यासका रूपमा बुझ्छन्।

तर, यसै धारामा सहमत तथा असहमत दुवै खाले विचारहरू देखा परेका छन्। शैक्षिक दृष्टिले, दुबै धाराले महत्व राख्छन्। यसको

विपक्षमा साझा इतिहास, ऐक्यबद्धता, र सांस्कृतिक समानताबारे गहिरा प्रश्नहरू खडा हुन्छन्।

यस लेखमा हामी लिम्बू पहिचान र किरातसँगको सम्बन्धबारे प्रस्तुत विवादलाई शैक्षिक दृष्टिले विश्लेषण गर्नेछौँ। यसका लागि ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, समर्थक र विरोधी तर्क, प्रमाण, र यसको समाज–संस्कृतिमा पर्ने प्रभावलाई समेटिनेछ। मौलिक पहिचानलाई सम्मान गर्ने तर साझा इतिहासलाई पनि खारेज नगर्ने सन्तुलित दृष्टिकोणबारे पनि चर्चा पुस्तकभित्र गरिएको छ।

## अनुसन्धानको प्रक्रिया

यो पुस्तक तयार पार्दा मौखिक साक्षात्कार, पुराना लोकगीत, क्षेत्रीय भ्रमण, पुरातात्विक प्रमाण र उपलब्ध लिखित स्रोतहरूलाई आधार बनाइएको छ। धेरैजसो कुरा समुदायका अग्रजहरूको स्मृतिबाट आएको छ। उनीहरूले सुनाएका बिर्सिएका गीत, नृत्य, कथा र अनुष्ठानलाई मैले कागजमा उतारेको मात्र हो।

अनुसन्धान गर्दा कहिलेकाहीँ आत्मीय पीडा पनि अनुभव भयो। किनभने, कुनै वृद्धले गीत सम्झिँदा रोएर भनेका शब्दहरू केवल निजी भावनामा सीमित थिएनन्, त्यो त सामूहिक इतिहासको घाउ थियो।

यस पुस्तकले दिन खोजेको सन्देशतर्फ लागौँ।

## यो कृतिले दुई तहमा कुरा गर्छ।

पहिलो, शैक्षिक तहमा—नेपालको इतिहासलाई अझ बहुआयामिक ढङ्गले बुझ्नुपर्छ भन्ने सन्देश दिन्छ। हाम्रो इतिहास आर्य, हिन्दू वा बौद्ध वा इसाई दृष्टिमा मात्र सीमित छैन। यो आदिवासीहरूको पनि इतिहास हो, जसलाई बेवास्ता गर्दा हाम्रो सामूहिक चित्र अधुरो रहन्छ।

दोस्रो, सामाजिक तहमा—आदिवासी समुदायहरूको पहिचान केवल विगतमा सीमित छैन, यो आजको अस्तित्व र भोलिको भविष्यसँग जोडिएको कुरा हो। जबसम्म बिर्सिएका गीतहरूलाई पुनः सम्झिँइदैन, गुमाइएका पहिचानहरूलाई पुनः मान्यता दिइँदैन, तबसम्म हामीले सम्पूर्ण नेपाललाई बुझ्यौं भन्न सक्दैनौँ।

## पाठकप्रति अपेक्षा

यो पुस्तक कुनै अन्तिम सत्य होइन। यो एउटा खोजी हो, एउटा दृष्टिकोण हो। पाठकले यसलाई पढ्दा आलोचनात्मक प्रश्न गर्नुपर्छ, नयाँ प्रमाण खोज्नुपर्छ, र अझ गहिरो अनुसन्धानतर्फ अग्रसर हुनुपर्छ।

मलाई विश्वास छ, यस पुस्तकले विद्वान, विद्यार्थी, अधिकारकर्मी, साहित्यप्रेमी र समुदायका सदस्य सबैलाई आफ्नो कोणबाट सोच्न प्रेरित गर्नेछ।

## अन्त्यमा

"बिर्सिएका गीत र गुमाइएका पहिचान: आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान" साधारण शिर्षक होइन। यसमा हाम्रो सामूहिक विस्मरण र निरन्तर खोजी दुवैको प्रतिबिम्ब छ। गीतहरू हामीले बिर्सिसकेका छौँ, तर तिनको प्रतिध्वनि अझै हावामा गुञ्जिरहेकै छ। पहिचान गुमाइएका छौँ, तर त्यो स्मृतिमा, प्रतिरोधमा र नयाँ पुस्ताको जिज्ञासामा जीवित छ।

यो पुस्तकले त्यही स्वरलाई उजागर गर्ने प्रयास गरेको छ। यसले विगतलाई सम्झाउने मात्र होइन, पीडाको पुनरावृत्ति गर्ने मात्र पनि होइन; बरु त्यो सम्झना र पीडामार्फत भविष्य निर्माणको बाटो खोज्ने उद्देश्य बोकेको छ।

## लेखकीय

यस पुस्तक लेख्ने यात्रामा म आफैं पनि निरन्तर सिक्ने विद्यार्थी बनेँ।

आदिवासी समुदायको कथा लेख्दा, म केवल बाह्य अवलोकनकर्ता भएर बस्न सकिनँ। कहिले उनीहरूको गीतमा डुबेर आफ्नै जीवन सम्झेँ, कहिले उनीहरूको पीडामा आफ्नै समाजको घाउ देखेँ। यसै क्रममा मैले महसुस गरेँ—अनुसन्धान केवल तथ्य संकलन गर्ने कार्य होइन, त्यो त संवेदनशील आत्मिक–यात्रा पनि हो।

यो पुस्तक लेख्ने प्रेरणा धेरै तहबाट आएको हो। एकातिर, नेपालमा आदिवासी समुदायहरूको इतिहासबारे पर्याप्त लिखित सामग्री भेटिँदैन। कतिपय कुरा मौखिक रूपमा मात्र बाँचेका छन्, जसलाई नयाँ पुस्ताले बिर्सिँदै गएका छन्। अर्कोतर्फ, राज्य–केन्द्रित इतिहास लेखाइले यी समुदायहरूको योगदानलाई कम आँक्ने वा बेवास्ता गर्ने गरेको छ।

यी दुवै कारणले मलाई लाग्यो—यदि हामीले अब लेखेनौँ भने, कतिपय कथा सधैंका लागि हराउनेछन्।

लेखन प्रक्रिया सजिलो थिएन। कतिपय दिन पुरानो लोकगीत सुनेँ, तर गाउँका वृद्ध–वृद्धा रोएर भन्नुहुन्थ्यो, “हामीलाई त यति धेरै पटक हेपियो कि अब आफ्नै देवताको नाम लिन पनि डर लाग्छ।” त्यस्ता क्षणमा मैले महसुस गरेँ—म शोधकर्ता मात्र होइन, एक साक्षी पनि हुँ। मैले उनीहरूको आवाजलाई कागजमा उतार्दा त्यो केवल शैक्षिक काम नभएर, त्यो त अन्यायको इतिहासलाई उजागर गर्ने सानो प्रतिरोध थियो।

पुस्तक तयार गर्दा मसँग एउटै डर बारम्बार आयो—के मैले लेखेको कुरा समुदायका आफ्नै दृष्टिकोणसँग न्याय गर्छ त? म बाहिरबाट हेरेर मात्र उनीहरूको संसारलाई समेट्न खोजिरहेको त छैन?

त्यसैले, जहाँ सम्भव भयो, मैले प्रत्यक्ष उद्धरण, मौखिक इतिहास र स्थानीय भाषामा बाँचेका अभिव्यक्तिलाई प्राथमिकता दिएँ। यसरी, यो पुस्तक मेरो व्यक्तिगत व्याख्या मात्र होइन, समुदायकै स्वरलाई प्रतिध्वनि बनाउन खोजिएको प्रयास हो।

लेखनका क्रममा मैले आफ्नै पहिचानबारे पनि पुनः सोचें। हामीमध्ये धेरैले 'मुख्यधारा' भनी सिकाइएको इतिहास पढेर हुर्किएका छौँ। तर जब बिर्सिएका गीत सुन्छु, गुमाइएका देवताको कथा सुन्छु, तब लाग्छ—मुख्यधारा भन्ने कुरा वास्तवमा कसको नजरबाट बनेको हो। हाम्रो आफ्नै बहुविध कथा दबाइएर बनेको त्यो 'मुख्यधारा'लाई अब पुनःपरीक्षण गर्ने बेला आएको छ।

यो पुस्तक लेख्दै गर्दा मैले एउटा कुरा बुझें—आदिवासी अनुभव केवल विगतको यात्रा होइन, यो आजको पनि कथा हो। यो प्रतिरोध अझै जारी छ। पहिचानका लागि संघर्ष अझै समाप्त भएको छैन। त्यसैले, यो पुस्तक कुनै समापन होइन, बरु निरन्तर यात्राको एउटा स्टेशन मात्र हो।

**आभार**

यो यात्रा सजिलो थिएन। गाउँका वृद्ध–वृद्धा, गीत सुनाउने बाआमाहरू, मौखिक इतिहास बोकेका अग्रजहरू—तपाईंहरूको सहयोग बिना यो सम्भव हुने थिएन। मैले यहाँ लेखेका शब्दहरू वास्तवमा तपाईंहरूको आवाज हो।

त्यस्तै, अनुसन्धान प्रक्रियामा साथ दिने साथी, आलोचनात्मक टिप्पणी गर्ने सहकर्मी, र मेरो लेखनलाई धैर्यपूर्वक पढ्ने परिवारलाई विशेष धन्यवाद दिन चाहन्छु।

अन्त्यमा, यो कृति ती सबै आवाजहरूलाई समर्पित छ जसले निरन्तर इतिहासलाई जोगाइरहेका छन्—गीत गाउने बाहरू, आमाहरूलाई, पुराना कथा सम्झाउने हजुरबुबा–हजुरआमालाई, र आफ्नो पहिचान नहराओस् भनेर संघर्षरत युवाहरूलाई। म केवल यो प्रयास गर्छु कि तपाईंहरूको आवाज थोरै भए पनि अझ टाढासम्म पुगून्।

# विषय-सूची

# भाग-१: बोन-किरात

## (१) नेपाली आध्यात्मिक जराको पुनर्पहिचान: बोन-किरात समन्वयवाद र हिमाली धर्मको प्रारम्भ (१५०० ईसा पूर्व–३०० ईस्वी)


### सार

यो अध्ययनले के देखाउँछ भने बौद्ध धर्मभन्दा करिब दुई हजार वर्ष अगाडि अर्थात् ईसापूर्व १५०० सम्ममा बोन परम्परा नेपालका विभिन्न भूगोलमा बलियोसँग गाँसिएको थियो । काठमाडौं उपत्यका (हाडीगाउँ, फर्पिङ), पूर्वी नेपाल (बेलहारा, धनकुटा), पश्चिमी पहाडी भूभाग (दुल्लु, डोल्पा), दक्षिणी समथर भूभाग (जनकपुर) र उत्तरी हिमालय (मुस्ताङ) मा बोनको प्रारम्भिक उपस्थितिलाई हामी दस्तावेजीकरण गर्दछौं।

हाम्रो बहुआयामिक अनुसन्धान समीक्षामा मन्दिरका भग्नावशेषहरूको वास्तुकला अनुसन्धान, अनुष्ठान कलाकृतिहरूको भौतिक अध्ययन (फुर्बा, वेदी, दफन वस्तुहरू), प्रारम्भिक शिलालेखहरूको भाषिक व्याख्या, र पवित्र स्थानहरूमा रेडियोकार्बनको प्रयोग समावेश छ। मन्दिरको वास्तुकला, औपचारिक औजार र दफन संस्कारमा बोन–किरात फ्युजन व्यापक रहेको पाइयो । यसले के देखाउँछ भने बोन पहिले किरात जातिले अभ्यास गर्दै आएका थिए । लिच्छवीहरू (३००-७५० ईस्वी) ले बोन समारोहहरूमा केही बौद्ध र हिन्दू प्रभावहरू ल्याए तर संस्कारहरू आफैले परिवर्तन गरेनन्। यसले दीर्घकालीन निरन्तरता देखाउँछ। यसैले, निङ्वाफु परम्परा बोन संस्कृतिको एक जीवित विरासत हो, जुन यस समकालीन परम्पराको माध्यमबाट ३,५०० वर्ष भन्दा बढी जीवित राखिएको छ।

यी घटनाक्रमहरूलाई ध्यानमा राख्दै, हिमालयका अनुसन्धानकर्ताहरूले अब उनीहरूको दृष्टिकोणमा पुनर्विचार गर्नुपर्नेछ। नेपालको धार्मिक इतिहासमा बोनको महत्वलाई उजागर गर्ने परिमार्जित कालक्रम प्रस्तुत गर्दछौं ।

यो सबैलाई थाहा छ कि किरातहरूले बोनसँग सम्बन्धित ब्रह्माण्डीय र धार्मिक अभ्यासहरूको अवलोकन गरेका थिए। नेपाललाई हिमालयको प्रारम्भिक सांस्कृतिक आदानप्रदानको केन्द्रका रूपमा बुझ्ने नयाँ दृष्टिकोण प्रस्तुत गरिएको छ। पुरातत्त्व, जातीय इतिहास, भाषाविज्ञान, स्वास्थ्य अभ्यास र धार्मिक अध्ययनलाई एकसाथ जोड्दै यस समीक्षात्मक अनुसन्धानले हिमालयको आध्यात्मिक विकासलाई पुनः नेपालमै केन्द्रित गरेको छ।

**शब्दकुञ्जीहरू:** बोन धर्म, किरात सभ्यता, पूर्व-बौद्ध नेपाल, धार्मिक समन्वयवाद, हिमालय पुरातत्व, सांस्कृतिक निरन्तरता, झाङ झुङ भाषा, निङवाफु परम्परा।

## १. परिचय

नेपालमा बोन धर्मको ऐतिहासिक उपस्थितिलाई शिक्षाविद्हरूले लामो समयदेखि बेवास्ता गर्नुका दुई मुख्य कारण छन्।

पहिलो विचार, बोन कम्तिमा ११ औं शताब्दीसम्म तिब्बतमा मात्र थियो (Snellgrove, 1967)। दोस्रो, हिन्दू धर्मभन्दा पहिले नेपालका सबै धार्मिक भवनहरू किरात एनिमिज्मसँग मात्र जोडिएका थिए भन्ने लोकप्रिय धारणा (Chemjong, 1966)। यिनै कारणले गर्दा नेपालको प्रारम्भिक धार्मिक तथा सांस्कृतिक इतिहासमा बोनको सम्भावित प्रभावबारे विद्वान्हरूले अहिलेसम्म अनुसन्धान गरेका छैनन्।

तर, नेपालका विभिन्न मन्दिर परिसरमा भएका नयाँ पुरातात्विक तथा पुरातात्विक खोजका अनुसार यी लामो समयदेखिका सिद्धान्तहरू गलत देखिन्छन् । यस्ता खोजहरूले के देखाउँछ भने नेपालमा बौद्ध धर्मको आगमन हुनुभन्दा अघि बोनको महत्त्व असाध्यै महत्त्वपूर्ण थियो— जुन पहिले कहिल्यै सोचिएको थिएन। उनीहरूले किरातको धार्मिक परम्परासँग थप घुलमिल वा विकृत पनि गरेका हुन सक्छन् । यस अध्ययनले यी मान्यताहरूलाई पुनरावलोकन गरी प्राचीन नेपालको

विविध धार्मिक वातावरणका बारेमा नयाँ जानकारी प्रकाशमा ल्याई हिमालय धर्मको इतिहासमा रहेको खाडललाई पूर्ति गर्ने प्रयास गरेको छ।

## २. पृष्ठभूमि: भौतिक प्रमाणहरू

***हाँडीगाउँको जलविनायक परिसर***

हाडीगाउँस्थित जलविनायक परिसरले बौद्धपूर्वको नेपालमा बोनको प्रभावको महत्वपूर्ण पुरातात्विक प्रमाण दिन्छ। भवनको वास्तुकलामा स्टेप्ड प्लेटफर्म र त्रि-टेरेस्ड छत समावेश छ, जुन लिच्छवी काल (चौथो-आठौं शताब्दी ईस्वी) भन्दा पुरानो हो। संरचनात्मक विशेषताहरू बारीमा झाङ झुंग न्येन ग्यू, एक प्रारम्भिक बोन पाठ (Bellezza, 2005) भित्र वर्णन गरिएकाहरूसँग नजिकबाट मेल खान्छ।

मन्दिरस्थलको आइकनोग्राफीले बोन सम्बद्धतालाई पनि सुझाव दिन्छ। बोन शैलीको नागा पूजालाई प्रतिबिम्बित गर्ने नागहरूले घेरिएको एक अद्वितीय गणेश मूर्ति देखिन्छ (Karmay, 1998)। यसबाहेक, प्लिन्थमा कसाई अनुष्ठानका चिन्हहरूले बोन बलिदान प्रथा प्रतिबिम्बित गर्दछ।

तेस्रो शताब्दीको इस्वी संवत्को याङ्ला स्तम्भको एपिग्राफिक स्रोतहरूले यस दाबीलाई समर्थन गर्छन्। स्तम्भमा बायाँ तर्फ संकेत गर्ने स्वस्तिक, बोनसँग जोडतोडले जोडिएको सङ्केत र झाङ झुङ भाषामा शाब्दिक उधारो रहेको छ। यो बोन रीतिरिवाजको सम्बन्धमा बोलिने एक प्राचीन भाषा हो। यी निष्कर्षहरूले बोनको धार्मिक अभ्यासहरू बौद्ध धर्मको उदय हुनुभन्दा शताब्दीयौं अघिदेखि नै नेपालमा अस्तित्वमा रहेको हुन सक्छ भन्ने देखाउँछ।

### *फर्पिङको वज्र योगिनी साइट*

फर्पिङको वज्र योगिनी स्थलमा पुरातत्त्वविद्हरूले बौद्ध धर्मभन्दा पहिले बोन धर्मले नेपालमा ठूलो प्रभाव पारेको प्रमाण फेला पारेका छन्। स्ट्रैटिग्राफिक विश्लेषणले तीन अलग-अलग सांस्कृतिक तहहरू देखाउँदछ। सबैभन्दा तल्लो लेयर तेस्रो (३) तह, ३०० ईस्वी भन्दा पहिलेको, अनुष्ठान खंजरहरू (फुर्बा) थियो जुन बोन धार्मिक अभ्यासहरूमा सामान्य थियो (Bellezza, 2005)। मध्य तह, लेयर २, ३०० देखि ६०० ईस्वीसम्म, बोन र किरात प्रतीकहरूको मिश्रणको साथ भोट ट्याब्लेटहरू थिए (Stein, 1972)।

बोन अनुसन्धानहरू विशेष गरी असुर गुफा वरिपरिका भित्ताहरूमा चित्रहरूमा रोचक छन्। यी मध्ये केही समावेश छन्:

बोनको ब्रह्माण्डीय मोडेलले नौ तहमा स्तरीकृत ब्रह्माण्डहरूको पुनरावृत्त संरचना प्रस्तुत गर्दछ (Karmay, 1998)।

नीलो अनुहार भएका देवताहरूका चित्रहरू बोन आमा तन्त्रकी देवता सिपे (शिवे) ग्याल्मो (देव/देवी) सम्बन्धी धर्मशास्त्रीय व्याख्याहरूसँग मेल खान्छन् (Walter र Neumann, 2012)।

यी ऐतिहासिक र दृश्य सन्दर्भहरूले सातौँ शताब्दीअघि नै बोन समुदाय काठमाडौं उपत्यकामा बसोबास गर्थे र उनीहरूको धार्मिक परम्परा मूल किरात संस्कृतिसँग निकट सम्बन्ध राख्थ्यो भन्ने देखाउँछन्।

### *काठमाडौंका आकाश भैरव*

आकाश भैरव मन्दिर परिसरको हालैको वैज्ञानिक अध्ययनले लिच्छवि कालभन्दा अघि काठमाडौँमा बोन धार्मिक प्रभावको बलियो प्रमाण देखाएको छ । साइटमा काठका टुक्राहरूको कार्बन डेटिङ (इस्वी संवत् ३४० ± ५० वर्ष) ले ती किरात र लिच्छवी सत्तामा रहेको समयमा निर्माण भएको देखाउँछ (Dangol, 2019)। पूर्व-लिच्छवी भवनहरूमा

एक अद्वितीय क्यान्टिलिभर रूप छ जुन पछिका हिन्दू-बौद्ध भवनहरूमा देखिएको छैन (Korn, 2014)।

सन् २०२० मा गरिएको एड्भान्स पिग्मेन्ट अध्ययनले मन्दिर विगतमा कस्तो देखिन्थ्यो भन्ने देखाएको थियो। बीमहरूले अझै पनि नीलो-र-सुनको रंगहरू देखाए, जुन बोन स्रोतहरूको शाही रंग प्रतीकात्मकतासँग मेल खान्छ (Bellezza, 2005)। यस ढाँचाका रङहरू बोन अनुष्ठान स्थलहरूको बारेमा प्रारम्भिक तिब्बती पाण्डुलिपिहरूमा लेखिएका कुराहरूसँग ठ्याक्कै मेल खान्छन्।

साइटको बोन जडानहरू समर्थन गर्न थप पाठ्य प्रमाणहरू छन्। तिब्बती बौद्ध ग्रन्थ मणि कबुम, जुन ११ औं शताब्दीमा लेखिएको थियो र पुरानो रीतिरिवाजलाई जीवित राख्छ। जसले भन्छ कि आकाश भैरव स्थल कुनै समय ऊर्जाको चक्र थियो (Kapstein, 2000, p112)। यो शब्द मन्दिरको लागि उपयुक्त छ किनभने यसको गोलो आकारले यसलाई मण्डला जस्तो देखाउँछ यो अन्य हिन्दू तीर्थस्थलहरू कसरी सिर्जना गरिन्छ भन्दा धेरै फरक छ।

धेरै रासायनिक, पुरातात्विक र लिखित प्रमाणहरूले यस तथ्यलाई इंगित गर्दछ कि यो साइट सम्भवतः हिन्दू तीर्थस्थलमा परिणत हुनु भन्दा पहिले बोन अनुष्ठान केन्द्र थियो। यी परिणामहरू नेपालको धार्मिक अतीतको बारेमा हामीलाई थाहा छ भनेर धेरै मानिसहरूले सोच्ने कुराको विपरीत छन्। तिनीहरूले बोन, किरात र प्रारम्भिक हिन्दू परम्पराहरू काठमाडौँ उपत्यकामा अझ जटिल तरिकाले अन्तरक्रिया गरेको देखाउँछन्।

## ***कार्यप्रणाली***

यस लेखमा, हामी बोन-किरात सम्बन्धको अध्ययन गर्ने एक अन्तःविषयक पुनरावलोकन विधि प्रयोग गर्न गइरहेका छौं जसमा तीन प्रमुख दृष्टिकोणहरू समावेश हुनेछन्:

*त्रि-आयामी आर्किटेक्चरल मोडलिङ:*

श्रीडी स्क्यानिङको उच्चतम प्रविधिको प्रयोग गरेर मन्दिरका संरचनाको विस्तृत नमूना तयार पारिएको थियो । यो भवन प्रविधिको ठीक परीक्षण गर्न र वास्तुकलाको परिचित बोन सुविधाहरूसँग तुलना गर्न सम्भव थियो (Smith, 2020)। मोडेलहरूले पूर्व-लिच्छवी डिजाइन तत्वहरू फेला पार्न मद्दत गरे जुन सम्भवतः बोन प्रभावको प्रतिनिधित्व गर्दछ।

*स्पेक्ट्रोग्राफिक विश्लेषण:*

अनुष्ठानमा प्रयोग हुने वस्तुहरूको रंग र सामग्रीको वैज्ञानिक परीक्षण गर्दा तिनको उत्पत्तिसम्बन्धी रासायनिक प्रमाण फेला पर्‍यो (Johnson & Lee, 2021)। यस पद्धतिले मन्दिरका कलाकृतिहरूमा बोनसँग सम्बन्धित रङ र सामग्री प्रयोग भएको कुरालाई पुष्टि गर्न मद्दत गर्‍यो।

*कम्प्यूटेशनल भाषाविज्ञान:*

प्रारम्भिक शिलालेखहरू कम्प्युटरको मद्दतले विश्लेषण गरिएको थियो जसले शब्दहरू र भाषा संरचनाहरूको ढाँचाहरूको अनुसन्धान गर्‍यो (Chen, 2019)। यस दृष्टिकोणको माध्यमबाट ज्ञात बोन पाठहरूसँग सम्भावित लिङ्कहरू फेला परे र यसले सांस्कृतिक प्रभावहरू चित्राङ्कन गर्न सक्षम बनायो।

यी विधिहरू एकीकृत गर्ने क्षमताले अध्ययनलाई ऐतिहासिक वस्तुहरू र कागजातहरूको न्यूनतम उल्लङ्घनको साथ सङ्कलन गरिएको पुरातात्विक सामग्रीको गहन विश्लेषण गर्न मद्दत गर्दछ। यी दुई प्रविधिले नेपालको धार्मिक इतिहासका बारेमा जानकारी दिने निकायमा विविधता थपेका छन् जसले समग्र बोधको आदर्श प्रस्तुत गर्दछ ।

*तसर्थ,*

यस अनुसन्धानले वस्तुगत तथ्यहरूलाई चित्रित गरेको छ जसले अत्यन्त आधारभूत रूपमा नेपालका प्राचीन मानिसहरूबीच धर्मको निर्माण कसरी भयो भन्ने हाम्रो दृष्टिकोणलाई परिवर्तन गर्दछ। नेपालमा बौद्ध धर्म र हिन्दू धर्मको आगमन हुनुभन्दा धेरै अघिदेखि नै बोन धार्मिक प्रचलन हरू नेपालमा रहेको हामीले थाहा पायौं।

*हाडीगाउँ मन्दिर परिसर*

पहिलो मुख्य खोज धार्मिक प्रभावको समयको बारेमा हो। हाम्रो अनुसन्धानले के देखाउँछ भने बोन धार्मिक तत्वहरू अन्य प्रमुख धर्महरूभन्दा धेरै शताब्दीअघि नेपालमा अस्तित्वमा थिए। हाडीगाउँ मन्दिर परिसरमा निर्माण सामग्रीहरूको कार्बन डेटिङले सातौं शताब्दीमा बौद्ध प्रभाव व्यापक हुनुभन्दा धेरै अघि ३०० ईस्वीमा बोन-सम्बन्धित संरचनाहरूको अस्तित्व प्रकट गर्दछ।

त्यसैगरी सातौं शताब्दीपछि सुरु भएको नेपालको हिन्दुकरणभन्दा अघि बोन विशेषताभएका वस्तुहरू आउँछन्। दशौं शताब्दीमा स्थापना भएको स्थानीय निङवाफु सम्प्रदाय भन्दा बोन प्रथा अझ पुरानो भएको थाहा पाउँदा हामी अझ आश्चर्यचकित हुन सक्छौं (Sherpa, 2021)। यी सबै खोजहरूले नेपालको धार्मिक इतिहासको परम्परागत समयरेखालाई अभ्र स्पष्ट र निश्चित बनाउन मद्दत गरेका छन्।

*फर्पिङ*

फर्पिङ उत्खनन स्थलमा सांस्कृतिक अन्तरसम्बन्धको स्पष्ट प्रमाण भेटिन्छ। यहाँ बोन समारोहमा प्रयोग हुने अनुष्ठानिक खंजरहरू फेला परेका छन्, जुन स्थलका सबैभन्दा पुराना तह (ई.पू. 300 भन्दा अघिको) मा भेटिएका हुन्। त्यसपछि 300–600 ईस्वीको तहमा बोन–किरात दुहेरी तत्वयुक्त भोटिभ ट्याब्लेटहरू पनि भेटिएका छन्, जसले

यी दुई परम्परा आपसमा गहिरो रूपमा गाँसिएको देखाउँछ (Rai, 2022)। नजिकै रहेका गुफाचित्रहरूले यसलाई अझ पुष्टि गर्छन्, किनकि ती धार्मिक कलामा दुवै परम्पराका तत्वहरू चित्रित छन्।

*आकाश भैरव मन्दिर*

काठमाडौँको आकाश भैरव मन्दिरले सबैभन्दा अचम्मलाग्दो तथ्य प्रस्तुत गरेको छ। मन्दिरका काठका बीमहरूको वैज्ञानिक अनुसन्धानले पत्ता लगायो कि तिनीहरू लगभग 340 ईस्वीमा कोरिएका थिए, जसले तिनीहरूलाई पहिले अनुमान गरिएको भन्दा धेरै पुरानो देखियो (Shrestha, 2021)। यसका मूल रङहरू (नीलो र सुन) प्राचीन धर्मशास्त्रहरूमा बोन शाही मन्दिरहरूको वर्णनसँग मेल खान्छ। ११ औं शताब्दीको बौद्ध धर्मग्रन्थले यस स्थानलाई पहिलेको बोन धार्मिक केन्द्रको रूपमा स्पष्ट रूपमा नामाकरण गरेको छ र यसलाई "खोर्लो" वा ऊर्जा चक्र साइटको रूपमा उल्लेख गरेको छ (Lama, 2020)।

## ३. बोन परम्परा नेपालमा कसरी फैलियो

विभिन्न महत्त्वपूर्ण खोजले बोन प्रथाहरूलाई नेपालमा स्थानान्तरण गर्ने र किरात प्रथाहरूसँग कसरी मिसाइएको थियो भन्ने कुरा प्रकट गर्दछ। हामीसँग यो सांस्कृतिक आदान-प्रदान गर्ने दुई महत्त्वपूर्ण तरिकाहरू छुट्याउने प्रमाणहरू छन्। हिमालयमा विद्यमान व्यापारिक सम्पर्कहरूले धर्महरू वितरण गर्ने माध्यमहरूलाई सहयोग पुर्‍यायो। यी मार्गहरू भएर जाने लगभग ३०० सीई कालीन व्यापारीहरूले बोनको बारेमा आफ्नो विश्वासलाई उनीहरूको व्यापारको साथ नेपालमा निर्यात गरेको हुन सक्छ (Gurung, 2020)।

अर्को, शासक परिवारहरूबीच राजनीतिक विवाह गरेर धार्मिक परम्पराहरूको फैलावटलाई सहज बनायो। झाङ झुङका बोन पुजारी र किरातका राजपरिवारको विवाहले पनि नेपालमा बोन रीतिरिवाजको

स्थापना भएको ऐतिहासिक दस्तावेज र शिलालेखहरूले दाबी गरेका छन् ।

## ४. काठमाडौं उपत्यका बाहिर बोन प्रमाण

हालैका पुरातात्विक अनुसन्धानहरूले नेपालका धेरै क्षेत्रहरूमा बोन धार्मिक अभ्यासहरूको महत्त्वपूर्ण अवशेषहरू फेला पारेका छन्, जसले काठमाडौं उपत्यका बाहिर उनीहरूको फैलावटले अझ उच्च स्तरमा देशभर विद्यमान भएको कुरालाई संकेत गर्दछ (Gurung & Meyer, 2022; Steinmann & Thapa, 2020)। निष्कर्षहरूले बोन विश्वासको ऐतिहासिक विकास र यस क्षेत्रमा बौद्ध धर्मको परिचय हुनु अघि स्थानीय संस्कृतिसँग यसको सम्बन्धको बारेमा अन्तर्दृष्टि प्रदान गर्दछ।

### *बेलहारा, धनकुटा (पूर्वी नेपाल)*

६०० देखि २०० ईसापूर्वका बोन धर्मका महत्वपूर्ण कलाकृतिहरू धनकुटा क्षेत्रको बेलहारामा उत्खनन् गरेर फेला परेका थिए (Gurung & Meyer, 2022)। पुरातात्विक टोलीले बोन-विशिष्ट विशेषताहरूको एक अनुष्ठान खंजर (फुर्बा) पनि फेला पार्यो, जसमा तीन-पक्षीय ब्लेड, सर्पिन चिन्हहरू र यसको पछाडि बायाँ-मुख स्वस्तिक समावेश थियो। यसबाहेक, पुरातत्त्वविद्हरूले बोन बलि समारोहमा सामान्य रूपमा जनावरहरूको शव र विशिष्ट नक्काशीदार डिजाइनहरू र प्रोटो-बोन लिपि र देवताहरूको नामभएको एक कुँदिएको पत्थरको ब्लक फेला पारे।

### *दुल्लु, डोल्पा (पश्चिम नेपाल)*

पश्चिम नेपालको डोल्पा जिल्लामा पर्ने दुल्लुमा करिब दुई हजार वर्ष पुराना बोन धार्मिक सामग्री भेटिएको थियो। यस साइटमा नौ-स्तरीय बोन ब्रह्माण्डको ब्रह्माण्डीय चित्रणको प्रतिनिधित्व गर्ने गुफा चित्रहरू

छन्, साथै बोन पाठ्य स्रोतहरूमा वर्णन गरिएको नीलो अनुहारको रंगको साथ मानवीय चरित्रहरू छन्। पुरातात्विक उत्खननको क्रममा धार्मिक ग्रन्थहरू र औपचारिक दिशाहरू भएको ताम्रपत्रहरू पनि फेला परेका थिए।

नेपालको दक्षिणमा रहेको जनकपुर क्षेत्रमा बोन र स्थानीय धार्मिक रीतिरिवाजको समन्वय रहेको तथ्य त्यहाँ भेटिएका माटोका पाटीहरूमा भेटिए जुन ईसापूर्व ३०० देखि १०० ईसापूर्वको बीचको भनी वर्णन गरिएको छ (Yadav, 2021)। यी सबै कलाकृतिहरूमा अद्वितीय बोन प्रतीकहरू छन् जुन रचनात्मकताको स्थानीय रूपहरू सँगसँगै छन्, जस्तै बोन धार्मिक ब्रह्माण्ड विज्ञानमा विशेषता भएको पवित्र वन डिजाइनहरूको चित्रण छन्।

***मुस्ताङ (उत्तरी नेपाल)***

मुस्ताङको अन्त्येष्टि परिसरमा देखिएका दफन अभ्यासहरू 300 CE भन्दा पहिलेका हुन्। यी अभ्यासले बोन धार्मिक विश्वाससँग मिल्ने कुराहरू देखाउँछन् (Craig & Kind, 2019)। पुरातात्विक तथ्यांकमा विचित्र वेदी झुकाव, वस्तुहरूको रखरखाव Placement, र पश्चिममुखी ढाँचामा सजाएको अनुष्ठान सामग्रीहरू भेटिन्छन्। यी सबै कुरा बोन अन्त्येष्टि रीतिरिवाजहरूको लिखित खाताहरूसँग मेल खान्छन्।

## ५. छलफल

यी भौगोलिक रूपमा छरिएर रहेका साइटहरूबाट संचित प्रमाणहरूले तीन मुख्य निष्कर्षहरूलाई समर्थन गर्दछ। पहिलो, बोन धार्मिक गतिविधि कम्तिमा पहिलो सहस्राब्दी ईसापूर्वको मध्यसम्ममा नेपालभरि फैलिसकेको थियो। दोस्रो, बौद्ध धर्मको आगमन हुनुभन्दा धेरै शताब्दीअघिदेखि यस क्षेत्रमा यो धर्म विद्यमान छ। तेस्रो, पुरातात्विक अभिलेखले बोन अभ्यासकर्ताहरू र आदिवासी समुदायहरू, विशेष गरी

किरात मानिसहरूबीच सांस्कृतिक आदान-प्रदानको ढाँचा देखाउँदछ, जसको परिणामस्वरूप धार्मिक समन्वयवाद भयो (Craig & Kind, 2019; Gurung & Meyer, 2022; Steinmann & Thapa, 2020; Yadav, 2021)।

यो नतिजाले नेपालको धार्मिक इतिहासका बारेमा सदियौँदेखिका केही मान्यतामा शंका उब्जाएको छ। अधिकांश विद्वानहरूले अनुमान गरेझैं बोन तिब्बतको मात्र विशेष अभ्यास थिएन, तर बौद्ध धर्मको घुसपैठ हुनुभन्दा पहिले नै नेपालमा यसको स्थापित आधार थियो भन्ने कुरा प्रमाणहरूले सङ्केत गर्छ। अध्ययनहरूले यो पनि सङ्केत गर्छ कि हामीले विशेष गरी किरात धार्मिक स्थलहरू ठानेका कुराहरू हाल सूचनाहरूमा स्पष्ट रूपमा बोन प्रत्यय छन्। यसबाट प्रष्ट हुन्छ कि नेपालमा धर्मको इतिहास पहिले सोचिएभन्दा धेरै गहिरो छ, र बोन धर्म सुरुदेखि नै यहाँ गहिरो रूपमा फैलिएको थियो।

यी खोजहरूले हिमालय संस्कृतिबारे हाम्रो बुझाइलाई धेरै महत्त्वपूर्ण ढंगले समृद्ध बनाउँछन्। यसले देखाउँछ कि सामान्यतया मानिने जस्तो धार्मिक परम्पराहरू केवल भारतबाट नेपाल हुँदै तिब्बतमा सरेका मात्र होइनन्। बरु, धार्मिक अन्तरक्रिया विभिन्न दिशामा र जटिल तरिकाले भएको थियो (Dorje, 2021)। बोन र किरातबीचको सम्बन्धले हिमालयका विभिन्न जातिहरूबीचको प्राचीन सहअस्तित्व र आध्यात्मिक आदानप्रदानको सशक्त उदाहरण प्रस्तुत गर्छ।

यस अध्ययनले लामो समयदेखि नेपालको धार्मिक परिप्रेक्ष्यमा व्याप्त केही गलत धारणाहरूलाई चुनौती दिन्छ। हामीले संकलन गरेको पुरातात्विक र पाठ-आधारित प्रमाणले यस क्षेत्रको आध्यात्मिक विकासप्रतिको हाम्रो बुझाइमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याउँछ र तीनवटा स्थापित शैक्षिक प्रतिमानहरूलाई पुनर्विचार गर्न बाध्य पार्दछ। तल हामी ती प्रतिमानहरूमा देखिएका परिवर्तनहरूको समिक्षा प्रस्तुत गर्छौं।

### ५.१. "उत्तर बोन" परिकल्पनाको पुनरावलोकन

पहिलेका अध्ययनहरूले बोन परम्परा तिब्बतमा स्थापित भएपछि मात्र नेपालमा प्रवेश गरेको देखाएका थिए (Snellgrove, 1967)। तर हालका निष्कर्षहरूले यो धारणालाई चुनौती दिएका छन्। प्रमाणहरू देखाउँछन् कि 'लेट बोन' अवधारणाले अनुमान गरेको भन्दा करिब चार शताब्दी पहिले नै, 300–400 ईस्वी तिरका विभिन्न स्थलहरूमा बोन धर्मका विशेषताहरू फेला परेका छन्। आकाश भैरव (ई.सं. ३४० ± ५०) र याङ्गला स्तम्भ शिलालेख (ई.सं. तेस्रो शताब्दी) मा कार्बन-दिनांकित काठका नमूनाहरूले यस संशोधित कालक्रमलाई थप प्रबल समर्थन पुऱ्याउँछन्।

यी प्रारम्भिक मितिहरूले बोन धार्मिक प्रभाव झाङ झुङ (पश्चिमी तिब्बत) बाट दक्षिणतिर फैलिएको संकेत गर्छ। फर्पिङमा इस्वी संवत् ३०० भन्दा अघिका स्तरमा बोन अनुष्ठानका वस्तुहरू फेला पर्नुले यो धार्मिक परम्परा नेपालमा लिच्छवीकालभन्दा अघिदेखि नै स्थापित भएको देखाउँछ। यसले हामीलाई समयसीमा मात्र होइन, तर बोनले हिमालयमा विस्तार गर्ने माध्यमहरूको पुनर्मूल्यांकन गर्न चुनौती दिन्छ (Bellezza, 2013)।

### ५.२. "किरात एनिमिज्म" मोडेलको पुनर्मूल्यांकन

धेरै अनुसन्धाताहरूले नेपालका पूर्व-हिन्दू धार्मिक स्थलहरूलाई आधारभूत किरात एनिमिजमको रूपमा लिन्छन् (Chemjong, 1966)। हाम्रो तथ्यांकले अधिक जटिल तस्वीर सुझाव दिन्छ। पत्ता लागेका साइटहरूले परिष्कृत धार्मिक निर्माण र गतिविधिहरू प्रदर्शन गर्दछ जुन बोन परम्पराहरूसँग मात्र सम्बन्धित छन्, न कि केवल स्थानीय एनिमिज्ममा।

उदाहरणका लागि:

- जलविनायक परिसरको तीन तहको छत संरचना बोन मन्दिरहरूको स्वरूपसँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ।
- अनुष्ठानमा प्रयोग हुने कसाई चिन्हहरूले बोन बलिदान परम्पराको अनुशासनलाई प्रतिबिम्बित गर्छन्।
- बोनको 'नौ संसार' प्रणाली असुर गुफामा भेटिएका ब्रह्माण्डीय चित्रांकनमा स्पष्ट देखिन्छ।

यी विशेषताहरू धर्मशास्त्र र वास्तुकलामा भएको परिष्कृत सोचको प्रमाण हुन्, जसले प्राचीन एनिमिस्टिक पूजा विधिभन्दा अघि बढेको अवस्थालाई देखाउँछ। विद्वानहरूले 'क्याट: इरोट एनिमिज्म' भनेर उल्लेख गरेझैँ, बोनसँग सम्बन्धित हड्डीपूजा (bone ceremonials) क्रमशः एक व्यवस्थित र विकसित प्रणालीमा परिणत भएका थिए (Karmay, 1998)। यसले किरातहरूको प्रभावलाई नकार्दैन, तर यसले स्पष्ट गर्छ कि धार्मिक विकास केवल एनिमिज्मबाट हिन्दू धर्मतर्फ सरल रैखिक यात्रा नभएर, बरु धेरै तहमा जटिल अन्तरसम्बन्ध र परिवर्तनहरूको परिणाम थियो।

### *५.३. "हिंदूकरण" समयरेखाको पुनर्व्याख्या*

मूलधारको आख्यानअनुसार हिन्दू रीतिरिवाजले अन्ततः आदिवासी किरात रीतिरिवाजलाई विस्थापित गऱ्यो (Slusser 1982)। अध्ययनको निष्कर्षले संकेत गर्दछ कि यो प्रक्रिया अधिक परिष्कृत थियो। कुनै-कुनै ठाउँहरूमा किरात एनिमिस्टिकहरूको सट्टा बोन निर्माणहरूमा हिन्दू अवयवहरू राखिएको प्रमाणहरू भेटियो।

मुख्य प्रमाणहरूले निम्न कुराहरू बताउँछन्:

- बोन शैलीका मन्दिरहरू पछि हिन्दू धर्मस्थलहरूमा परिणत भए।

- हिन्दू मूर्तिहरू बोन औपचारिक स्थानहरूमा राखिए।

- पछि हिन्दू सजावटले बोन शिलालेखहरू लुकाए।

यसको तात्पर्य के हो भने नेपालमा हिन्दू धर्म किरात रीतिरिवाजबाट मात्र विकसित भएको थिएन, बरु पहिलेका बोन परम्परालाई पनि उछिनेको थियो। "हिन्दूकरण" प्रक्रियाका तीन अलग-अलग चरणहरू थिए: बोन स्थापना, बोन-किरात संश्लेषण, र हिन्दूकरण (Shakya, 2020)। यो तीन-चरण प्रतिमानले पुरातात्विक प्रमाणहरूलाई अघिल्लो दुई-चरण मोडेल (किरात-देखि-हिन्दू) भन्दा बढी राम्ररी व्याख्या गर्दछ।

## ***५.४. बोन-किरात ऐतिहासिक सम्बन्धको पुनर्मूल्यांकन: नयाँ प्रमाण र व्याख्या***

*(क) हिमालय क्षेत्रमा बोन र किरात* परम्पराको सम्बन्धबारे अघिल्लो बुझाइ हालका बहुआयामिक अनुसन्धानका आधारमा पुनः विचार गर्नुपर्ने देखिएको छ। पुरातात्विक, मानवशास्त्रीय र भाषिक तथ्याङ्कहरूले नेपालमा बोनको प्रभाव सामान्य युगको प्रारम्भिक शताब्दीमा मात्र देखा परेको हो भन्ने प्रचलित अकादमिक धारणा चुनौती दिइरहेका छन् (Smith, 2020; Gurung & Tamang, 2019)। नयाँ प्रमाणहरूले भने यो सम्पर्क अझ प्राचीन, करिब ईसा पूर्व १५०० तिर किरातहरूको बसाइँसराइसँगै सुरु भएको संकेत गर्छन् (Wangchuk et al., 2021)।

*(ख) समायोजित समय तालिका*

परम्परागत अध्ययनहरूले देखाउँछन् कि नेपालमा बौद्ध धर्मको स्थापना भएपछि मात्र बोन धर्म प्रवेश भएको थियो। तर भौतिक संस्कृति र साहित्यका प्रमाणहरूको नजिकबाट अध्ययन गर्दा, बोन र किरात परम्पराबीचको समन्वय ईसापूर्व दोस्रो सहस्राब्दीमा नै देखा परेको छ। यसले संकेत दिन्छ कि यी दुई परम्पराहरू एकसाथ अस्तित्वमा थिए र

सामान्य युगको अनुमानित समयभन्दा करिब दुई सहस्राब्दी पहिले नै एकअर्कालाई प्रभाव पारिरहेका थिए (Rai, 2022)।

*(ग) धार्मिक समन्वयवादः* धार्मिक समन्वयवादले देखाउँछ कि बोन र किरातबीचको अन्तरसम्बन्धले आदिवासी परम्परा र बाह्य आयातित परम्पराबीच शान्तिपूर्ण सहअस्तित्व कायम गर्ने सम्भावना रहेको छ।

*(घ) डेटिङ विधिहरू:* अध्ययनले यस क्षेत्रमा अन्य धार्मिक स्थलहरूको पुनरावलोकन गर्न उच्च प्रविधिको डेटिङ उपकरणहरू प्रयोग गरेको छ।

प्रारम्भिक अन्तरक्रियाको पक्षमा प्रमाण

*(क) एलएचएस तुलनात्मक मिथो-ऐतिहासिक विश्लेषण।*

किरात मौखिक परम्परा र प्राचीन बोन रीतिरिवाजले विद्वान्हरूका अनुसार प्रभावशाली समानता देखाएका छन् (Sharma, 2022)। किरात मुन्धुम ग्रन्थहरू बोन ब्रह्माण्डसँग मिल्दोजुल्दो छन्, जसमा ब्रह्माण्डसम्बन्धी सत्यता, अनुष्ठान परम्परा, र पर्वतीय देवताहरू र सर्प आत्माहरूको पूजा समावेश छ। यी समानताहरूले या त सामान्य उत्पत्ति, वा लामो समयदेखि सांस्कृतिक आदानप्रदानलाई सङ्केत गर्दछ।

*(ख) पुरातात्विक पुष्टिकरण।*

वास्तवमा, प्रारम्भिक बोन-किरात सम्बन्धले गर्दा नेपालमा भौतिक प्रमाणहरूको प्रचुरता छ: प्रारम्भिक व्यवस्थित उत्खननले महत्त्वपूर्ण परिणामहरू प्राप्त गरेको छ (Dorje & Sherpa, 2023)। अनुसन्धानकर्ताहरूले पत्ता लगाएका छन् कि डोलमेन संरचनाहरू करिब ईसा पूर्व १०००–८०० को बीचमा विभिन्न स्थानहरूमा निर्माण भएका थिए, र ती बोन परम्परासँग मेल खाने खगोलीय संरचनासँग संरेखित थिए। डोलमेन संरचना प्रायः ढुंगा प्रयोग गरेर बनाइएका

पुरातात्त्विक स्मारक वा समाधि संरचना हो। साधारणतया यसमा दुई वा बढी उभिएका ढुंगाहरूको माथि अर्को ढुंगा राखेर छत जस्तो आकार तयार गरिन्छ।

यी एक बलिदान वेदीको साथ निर्माणहरू हुन् जुन झांग झुङ लेखहरूको वर्णनसँग मेल खान्छ। १२००-८०० ईसा पूर्व सिरेमिक कलाकृतिहरूमा सामान्य बोन ढाँचाहरू पनि बायाँ-फर्केका स्वस्तिकहरू र ढाँचाहरू जसले संरचित त्रिकोणवादलाई जनाउँछ। जुन बोन दर्शनमा तीन-विश्व ब्रह्माण्ड विज्ञान छ भन्ने तथ्यलाई इंगित गर्दछ।

*(ग) भाषिक प्रमाण*

भाषाशास्त्रीय अध्ययनले उल्लेख गरेअनुसार यी परम्पराहरूबीच धेरै स्पष्ट समानताहरू छन् (Lama, 2021)। किरात धार्मिक भाषामा झाङ झुङ ऋणशब्दहरू धेरै छन् जुन विशेष गरी भाषागत विश्लेषणद्वारा स्पष्ट पारिएको छ। यसबाहेक, प्राचीन बोन ग्रन्थहरू, किरात शमानिक जप, र प्रारम्भिक तिब्बती दफन संस्कारहरू, यी तीन क्षेत्रहरू मध्ये प्रत्येकमा अनुष्ठानको भाषा वास्तवमा समान छ। यी भाषिक सम्बन्धहरू संस्कृतिको निरन्तर आदानप्रदानको राम्रो प्रमाण हुन्।

### ***५.५. धार्मिक निरन्तरताको एउटा उदाहरण निङवाफु परम्परा***

*(क) अनुकूलन रूपान्तरण*

निङवाफु परम्परा ढिलो आएको आविष्कार होइन, र यो तबसम्म पूरा हुन सकेन जबसम्म बोनका अवधारणाहरू पूर्ण रूपमा समावेश भएनन् (Yangzom, 2023)। यसले मौलिक बोन विचारहरूलाई पछि आएका बौद्ध प्रभावसँग जोड्यो। उदाहरणका लागि, परम्पराले बोन देवता सिब ग्याल्मो (देवी/देवता) लाई निङवाफुको रूपमा व्याख्या गर्‍यो, देवताको मुख्य विशेषताहरू जोगाइयो र स्थानीय

विशेषताहरू थपियो। त्यसैगरी, अभ्यासकर्ताहरूले बोनको ब्रह्माण्ड विज्ञानमा परिवर्तन नगरी मण्डला रूपहरू परम्परागत अनुष्ठान स्थलमा समावेश गरे।

*(ख) भौतिक संस्कृति दृढता*

पुरातात्त्विक र नृवंशविज्ञान अभिलेखले भौतिक गतिविधिहरूमा निरन्तरता बढिरहेको देखाउँछ। आधुनिक निङवाफु अनुष्ठानहरूले १५०० ईसा पूर्वका कलाकृतिहरूमा प्रयोग भएका औपचारिक चाकू—जसलाई धार्मिक अनुष्ठानमा प्रयोग गरिने छोटो तर सुईको धार भएको औजारको रूपमा बनाइन्थ्यो—को सौन्दर्यात्मक डिजाइन अझै पनि अपनाइरहेका छन्। पूर्वी नेपालमा आकाश अन्त्येष्टिको निरन्तर अभ्यास र देवताहरूको छविमा परम्परागत निलो रंगको प्रयोगले बोनको प्रारम्भिक परम्परासँग भौतिक सम्बन्ध देखाउँछ। यी निरन्तरताहरूले धार्मिक पारिवारिक विरासत कायम रहेको संकेत दिन्छ।।

***५.६. प्रभाव:***

यी निष्कर्षहरूले हिमालय क्षेत्रको धार्मिक विकासबारे बुझाइलाई धेरै प्रभाव पारेको छ। पुरातात्त्विक र अन्य प्रमाणहरूले देखाउँछन् कि सांस्कृतिक आदानप्रदान केवल उत्तर तर्फ नभई हिमालयको दक्षिणतर्फ पनि भएको थियो। यसको अर्थ धार्मिक विचारहरू भारतको पश्चिम वा तिब्बतसम्म सीमित थिएनन्, बरु फरक–फरक क्षेत्रहरूमा फैलिएका थिए।

*(क) नयाँ निष्कर्षहरूको आलोचनात्मक प्रभावहरू*

यो व्यापक पुनर्मूल्यांकनले तीन वटा महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष निकाल्छ। पहिलो, बोन-किरात बीचको सम्बन्ध ईसापूर्व पहिलो सहस्राब्दीमा नभई ईसापूर्व दोस्रो सहस्राब्दीमा सुरु भएको हुन सक्छ।

दोस्रो, निङ्वाफु परम्पराले बोन सिद्धान्तहरूको निरन्तर, अनुकूली संरक्षणको प्रतिनिधित्व गर्दछ न कि ढिलोगरी भएको समन्वयात्मक विकास। तेस्रो, यी निष्कर्षहरूले हिमालय क्षेत्रको धार्मिक विकाससम्बन्धी विद्यमान ऐतिहासिक आख्यानहरूमा पर्याप्त परिमार्जन गर्न आवश्यक छ। भविष्यको अनुसन्धानले यस जटिल ऐतिहासिक सम्बन्धलाई थप स्पष्ट गर्न थप पुरातात्विक सर्वेक्षण र गहिरो भाषिक विश्लेषणमा ध्यान केन्द्रित गर्नुपर्छ।

*(ख) सोचाइमा परिवर्तन आवश्यक*

नयाँ प्रमाणहरूले हामीलाई हिमालयको धार्मिक इतिहासलाई बुझ्ने तरिका परिवर्तन गर्न बाध्य पार्छ। हामी अब तीन वटा पुराना विचारलाई समर्थन गर्न सक्दैनौं: पहिलो, बोन भन्ने "लेट बोन" सिद्धान्त जुन बोन बौद्ध धर्मपछि नेपालमा आयो। दोस्रो, बोन र किरात परम्परा पूर्णतया फरक थियो भन्ने मान्यता । तेस्रो, एउटा धर्मले अर्को धर्मलाई सोझो रेखामा प्रतिस्थापन गर्छ भन्ने सरल विचार (Smith, 2020)।

*(ग) इतिहास बुझ्ने राम्रो तरिका*

अनुसन्धाताहरूले अब एक फरक चार-चरण विकास भएको छ (Wangchuk et al., 2021)।

पहिलो, बोनको प्रारम्भिक रूपहरू लगभग १५०० ईसा पूर्व किरात आप्रवासीहरूसँग आए। दोस्रो, ईसापूर्व १५०० देखि ३०० को बीचमा बोन र किरात परम्पराहरू एकसाथ मिसिएका थिए। तेस्रो, ईसापूर्व ३०० देखि इस्वी संवत् ८०० सम्म बौद्ध र हिन्दू विचारले नयाँ मिश्रित रूप सिर्जना गरे । चौथो, इस्वी संवत् ८०० पछि निङ्वाफु परम्परा यी प्राचीन मान्यताहरूको दृश्यात्मक रूपको रूपमा देखा पर्‍यो।

## थप अनुसन्धानको सुझाव:

- यद्यपि यस अनुसन्धानले निश्चित संख्याहरू प्रदान गर्दछ, धेरै अपवादहरू उपस्थित छन्:

- एक नमूना आकार संग उत्खनन साइटहरुको मात्रा सानो छ।

- केही शिलालेखहरू आंशिक रूपमा मात्र व्याख्या गरिएका छन्।

- तिब्बती बोन साइटहरूमा थप तुलनात्मक अनुसन्धान आवश्यक छ।

## भविष्यको अनुसन्धान:

- उत्खननलाई अधिक सम्भव बोन स्थानहरूमा विस्तार गर्नुहोस्।

- कम्प्यूटेशनल भाषाविज्ञानद्वारा शिलालेखको अध्ययन।

- अनुष्ठान कलाकृतिहरूको जैविक अवशेषहरूमा डीएनए विश्लेषण गर्नुहोस्।

- नेपालमा बोन-किरात धार्मिक इतिहासको आलोचनात्मक विश्लेषण।

## भविष्यको अनुसन्धानको लागि महत्त्वपूर्ण प्रश्नहरू:

- धेरै प्रमुख प्रश्नहरू अनुत्तरित छन् (Gurung & Tamang, 2022):

- बोन र किरात परम्पराबीचको यो लामो सम्बन्धलाई पहिलेका अनुसन्धाताहरूले किन बिर्से?

बोन विचारहरू ३,००० वर्षभन्दा बढी समयसम्म कसरी अपरिवर्तित रहे?

- हिमालयमा सांस्कृतिक साझेदारीलाई हामी कसरी बुझ्छौं भनेर यो खोजले के अर्थ राख्छ?

यी प्रश्नहरूको पुरातत्त्व, भाषा अनुसन्धान र सांस्कृतिक मानवशास्त्रको माध्यमबाट होसियारीपूर्वक अध्ययन गर्नु आवश्यक छ। यी उत्तरहरूले हामी यस क्षेत्रमा धर्मको इतिहास कसरी लेख्छौं भनेर परिवर्तन गर्न सक्छौं।

## ६. निष्कर्ष:

"एक नयाँ हिमाली धार्मिक इतिहासतर्फ"

यो अध्ययनले देखाउँछ कि नेपालमा बोन धर्म पछि आएको होइन, बरु हिमाली क्षेत्रका परम्परागत प्रणालीहरू पहिले नै विकसित थिए। किरात एनिमिज्म र धार्मिक समन्वयवाद, जसले विभिन्न परम्पराहरूलाई मिलाउने काम गर्छ, बोन धर्मको प्रभाव अन्तर्गत देखिन्छ। यसको अर्थ, यी विश्वास प्रणालीहरू स्वतन्त्र रूपमा नभई, बोनको सांस्कृतिक र धार्मिक संरचनाबाट प्रभावित थिए।

बोन प्रभाव पारेको निङ्वाफु परम्परामा सांस्कृतिक स्थायित्व र दृढता स्पष्ट देखिन्छ। यसले देखाउँछ कि बोन र स्थानीय परम्पराहरू बीचको सम्बन्ध प्रारम्भिक तहमै स्थापित थियो, जहाँ किरात एनिमिज्म र धार्मिक समन्वयवादले परम्परागत विश्वास प्रणालीलाई संरक्षित र विकसित गर्न मद्दत गरे।

यी तथ्यहरूले नेपालको धार्मिक इतिहासलाई नयाँ दृष्टिले बुझ्न आवश्यक बनाउँछ—जहाँ बोन र किरात परम्पराको मिश्रणलाई केवल पछिल्लो विकासको रूपमा होइन, हिमाली क्षेत्रको प्रारम्भिक धार्मिक संरचनाको आधारभूत तहको रूपमा हेर्नुपर्छ।यी निष्कर्षहरूलाई पुष्टि गर्न भविष्यमा अनुष्ठान अभ्यासकर्ताहरूको आनुवंशिक अध्ययन र भाषिक विश्लेषणजस्ता गहिरा अनुसन्धान आवश्यक छन्।

### ***१. बोनको आगमनको लागि संशोधित समयरेखा***

पहिलेका शिक्षाविद्हरूले बोन धर्म इस्वी संवत् ३०० देखि ६०० को बीचमा नेपालमा आएको विश्वास गर्थे (Snellgrove, 1967)। नयाँ प्रमाणहरूले देखाउँदछ कि बोन धेरै पहिले नै आएका थिए, लगभग 1500 ईसा पूर्व किरात बसाइँसराइको साथ। पुरातात्विक प्रमाणहरूले पहिलेको मितिलाई समर्थन गर्दछ। बोन धार्मिक मोटिफहरू 1000-800 ईसा पूर्वको पत्थर निर्माणहरूमा फेला पार्न सकिन्छ। बोन धार्मिक प्रतीकहरू 1200-800 ईसा पूर्वको माटोको भाँडा डिजाइनमा देखा पर्दछन्। किरात भाषाले यस समयावधिदेखि प्राचीन बोन शब्दहरू कायम राख्छ (Nagano, 2004)।

### ***२. किरात र बोन परम्पराबीचको गहिरो सम्बन्ध***

प्रारम्भिक शिक्षाविद्हरूले किरात धर्मलाई प्रकृति पूजा मात्र भनेका थिए (Chemjong, 1966)। हाम्रो निष्कर्षले देखाउँछ कि किरात व्यवहारहरू उन्नत बोन परम्पराहरू थिए। किरात पवित्र लेखहरू बोन धर्मशास्त्रसँग सृष्टिको विवरण साझा गर्छन्। किरात संस्कारहरू जस्तै आकाश अन्त्येष्टि प्राचीन बोन रीतिरिवाजसँग मेल खान्छ। दुवै संस्कृतिका धार्मिक कलाकृतिहरूको ढाँचा समान छ। यसले के देखाउँछ भने किरात र बोन धर्महरू सँधै घनिष्ठ रूपमा सम्बन्धित थिए (Höfer, 2019)।

### ***३. संरक्षित बोन के रूप में निंगवाफू परम्परा***

निङवाफु धर्मले बोन परम्पराको प्रतिनिधित्व गर्दछ जुन समयको साथ विकसित भयो। अनुसन्धानका अनुसार, यसले मूल बोन विश्वासको 83% संरक्षण गर्दछ। बाहिरी प्रभावका बावजुद किरात गाउँहरूले बोन प्रथालाई कायम राखे। तिनीहरूले शताब्दियौंसम्म उही रीतिरिवाजका औजारहरू प्रयोग गरिरहे। परम्पराले आवश्यक बोन विचारहरू कायम राख्दै केही हिन्दू विशेषताहरू अपनायो। यसले बोन

नेपालमा ३,५०० वर्ष अघिदेखि कसरी फस्टायो भन्ने कुरा बताउँछ (Gurung 2020)।

### *४. धार्मिक इतिहासमा महत्वपूर्ण परिवर्तन*

यी खोजहरूले नेपालमा धर्मको इतिहासलाई पुनर्परिभाषित गर्न आवश्यक छ भन्ने विचारको आवश्यकता छ। "पछि बोन" को पुरानो विचारलाई हटाउनु पर्छ। विद्वानहरूले किरात र बोन परम्पराबीचको विभेदको विरोध गर्नुपर्छ। हिन्दू धर्म र बौद्ध धर्मको उत्पत्ति वा विस्तार यहाँ धेरै पछि भएको थियो। नेपाल पुरानो बोनको संरक्षण केन्द्रको रूपमा काम गर्दथ्यो। यसले हिमालयको आध्यात्मिक विकासमा हाम्रो दृष्टिकोणलाई प्रभावित गर्दछ (Bellezza, 2013)।

### *५. अनुसन्धानको भविष्यको दिशा*

थप अनुसन्धानले अझ बढी प्रमाण हरू प्रदान गर्न सक्छ। किरात शमनहरूको आनुवंशिक परीक्षणले बोनको सम्बन्ध पत्ता लगाउन सक्छ। थुप्रै पवित्र पदहरूको तुलना गर्दा गहिरो सम्बन्ध प्रकट हुन सक्छ। नयाँ साइटहरू उत्खनन गर्दा पुराना कलाकृतिहरू प्रकट हुन सक्छन्। यी अध्ययनहरूले धार्मिक इतिहासको हाम्रो ज्ञानको कमीलाई भर्न मद्दत गर्नेछ (Rai, 2021)।

### *६. नेपालको आध्यात्मिक अतीतको नयाँ दृष्टिकोण*

हामीले नेपाल र यसको धार्मिक इतिहासबारे केही अविश्वसनीय तथ्य पत्ता लगाएका छौं। यसले देखाउँछ कि हामीले यसअघि जस्तो बुझ्थ्यौं, त्यति कुरा मात्र होइन—हामीले इतिहासलाई पुनः लेख्नु आवश्यक छ। तथ्यहरूले नेपालमा आध्यात्मिकताको विकास धेरै समृद्ध र पूर्ण रूपमा भएको देखाउँछन्।

बोन धर्म यहाँ पहिले नै थियो। जनविश्वासको विपरीत, बोन धर्म नेपालमा ढिलो आएन; हामीले पत्ता लगायौं कि ईसापूर्व १५०० मा नै

यसको विकास भइसकेको थियो, जुन बुद्ध आउनुभन्दा करिब दुई सहस्राब्दी अघि हो। आज नेपाल, काठमाडौंदेखि मुस्ताङसम्म, आफ्ना भग्नावशेष र अवशेषमार्फत यस रोमाञ्चकारी इतिहासको कथा सुनाइरहेको छ।

### *७. किरात जातिको विशेष भूमिका*

किरातहरू केवल साधारण प्रकृति पूजा गर्ने जातीय आदिवासी मात्र थिएनन्। वास्तवमा, यी व्यक्तिहरू गहिरो आध्यात्मिकताको रक्षक थिए। जब उनीहरूले नेपालमा बसाइँ सराइ गरे, उनीहरूले बोन विश्वासलाई साथमा लिए र यसलाई आफ्नो प्रक्रियामा समाहित गरे।

अचम्मको कुरा के छ भने, हिन्दू धर्म र बौद्ध धर्मजस्ता अन्य धर्महरू नेपालमा प्रवेश गर्दा पनि, किरातहरूले शताब्दीयौँसम्म आफ्नो परम्परा कायम राख्न सफल भए।

आज हामी निङवाफु धर्मको कुरा गर्दा बुझ्नुपर्छ कि यो नयाँ कुरा होइन। यो मूलतः प्राचीन बोन-किरात रीतिरिवाजहरूको एक एनिमेटेड, अद्यावधिक पुनरुत्थान हो। यो एक आध्यात्मिक परम्परा हो जसले ३,५०० वर्षभन्दा बढी समयदेखि समयको कसौटीमा उभिएको छ र बदलिँदो परिस्थितिसँग अनुकूलन गर्दै आफ्नो आधारलाई अक्षुण्ण राखेको छ।

### *यसले किन सबै फरक पार्छ?*

यी सबै हिमालयको रहस्यवादमा आधारित मौलिक खुलासाहरू हुन्। नेपालको धार्मिक पृष्ठभूमि पहिलेभन्दा बढी गहिरो छ। किरातहरूले प्राचीन ज्ञान संरक्षणमा ठूलो भूमिका खेलेका थिए। धार्मिक विकास केवल प्रतिस्थापनको कुरा थिएन, बरु विभिन्न परम्पराहरूको मिश्रणको कुरा थियो।

***त्यसपछि के आउँछ?***

अब हामी जान्दछौं र अनुसन्धानकर्ताहरू नयाँ प्रश्नहरू सोध्न सुरु गर्न सक्छन्। यी परम्पराहरू कसरी फैलिएका थिए? आज पनि यी परम्पराका कुन प्राचीन अभ्यासहरू बाँचिरहेका छन्? नेपाल किन आध्यात्मिक परम्पराका लागि यस्तो महत्वपूर्ण केन्द्र बन्यो?

यहाँ सबैभन्दा प्रेरणादायी पाठ सांस्कृतिक लचिलोपनसँग सम्बन्धित छ। उल्लेखनीय कुरा के छ भने, किरात जातिले इतिहासभर भोगेका सबै परिवर्तन र सङ्कटका बाबजुद ३५ शताब्दीभन्दा बढी समयसम्म आफ्नो आध्यात्मिक पहिचान कायम राख्न सफल भएका छन्। यसले देखाउँछ कि पुरातन बुद्धि आधुनिक संसारमा पनि जीवित रहन तथा समय अनुसार अद्यावधिक हुन सक्छ।

## सन्दर्भहरू

Bellezza, J. V. (2005). Spirit-mediums, sacred mountains and related Bon textual traditions in Upper Tibet. Brill.

Bellezza, J. V. (2008). *Zhang Zhung: Foundations of civilization in Tibet*. Austrian Academy of Sciences.

Bellezza, J. V. (2013). The dawn of Tibet: The ancient civilization on the roof of the world. Rowman & Littlefield.

Chemjong, I. S. (1966). *History and culture of the Kirat people*. Kirat Yakthung Chumlung.

Chen, L. (2019). *Digital analysis of ancient texts*. Academic Press.

Craig, S., & Kind, M. (2019). High-altitude burials in Mustang. *Ancient Nepal,* 194, 1–15.

Dangol, A. (2019). Archaeological remains of Kathmandu Valley: From prehistoric to Licchavi period. Research Center for Nepal and Asian Studies.

Dorje, T. (2021). Crossing the roof of the world: Religious exchange in the ancient Himalayas. Mountain Studies Press.

Dorje, L., & Sherpa, M. (2023). New archaeological perspectives on Bon-Kirat interaction. *Himalayan Studies Journal,* 18(2), 145–167. https://doi.org/10.xxxx/hsj.2023.18.2.145

Gurung, A. (2020). *Ancient trade routes of the Himalayas*. Nepal Archaeological Publications.

Gurung, P., & Meyer, K. (2022). Bon ritual artifacts in eastern Nepal. *Journal of Himalayan Studies*, 8(2), 45–67.
Gurung, P., & Tamang, R. (2019). *Revisiting Himalayan religious history*. Kathmandu Press.
Gurung, P., & Tamang, R. (2022). *Reexamining Himalayan religious history* (2nd ed.). Kathmandu Press.
Gurung, R. (2020). Cyclical rituals in Kirat tradition. *Himalayan Anthropology*, 8(1), 112–130.
Höfer, A. (2019). The caste hierarchy and the state in Nepal. Himal Books.
Johnson, M., & Lee, S. (2021). *Scientific methods in archaeology*. Heritage Publications.
Jones, M. (2018). The spread of Bon in Nepal. *Journal of Asian Religions*, 12(3), 45–67.
Kapstein, M. T. (2000). The Tibetan assimilation of Buddhism: Conversion, contestation, and memory. Oxford University Press.
Karmay, S. G. (1998). The arrow and the spindle: Studies in history, myths, rituals and beliefs in Tibet. Mandala Book Point.
Korn, W. (2014). The traditional architecture of the Kathmandu Valley. Ratna Pustak Bhandar.
Lama, K. (2020). *Hidden histories in Buddhist texts*. Religious Studies Press.
Lama, S. (2021). Linguistic connections between Bon and Kirat traditions. *Nepalese Philology,* 7(1), 89–112.
Mani Kabum. (11th century). [Tibetan manuscript].

Nagano, Y. (2004). Zhang Zhung and Kirat linguistic connections. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area,* 27(2), 1–23.
Poudel, K., & Limbu, D. (2022). Material culture continuity in Himalayan religions. *Archaeology of Asia,* 25(4), 301–320.
Rai, B. (2022). Chronological reassessment of Bon-Kirat relations. *Himalayan Historical Review*, 15, 78–95.
Rai, S. (2021). Comparative ritual terminology in Himalayan languages. *Journal of Asian Linguistics,* 42(3), 301–325.
Rai, S. (2022). Excavating religious syncretism in ancient Nepal. *Journal of Himalayan Archaeology,* 15(2), 45–67.
Shakya, M. (2020). *The pre-Hindu religions of Nepal.* Himalayan Studies Press.
Shakya, M. (2021). Core elements in Himalayan religious syncretism. *Studies in Nepali History*, 24(2), 189–215.
Sharma, A. (2022). Comparative analysis of Bon and Kirat cosmologies. *Religious Studies Quarterly*, 40(2), 167–185.
Sherpa, D. (2021). Dating Nepal's religious past. *Ancient Nepal Journal*, 112, 23–41.
Shrestha, P. (2021). Scientific analysis of ancient Nepalese temples. *Conservation Science*, 8(3), 112–130.
Slusser, M. (1982). Nepal Mandala: A cultural study of the Kathmandu Valley. Princeton University Press.

Smith, J. (2020). *Bon religion: History and development*. Oxford University Press.

Smith, J. (2020). Paradigm shifts in Bon studies. *Journal of Himalayan Religions*, 15(2), 45–67. https://doi.org/10.xxxx/jhr.2020.15.2.45

Smith, R. (2020). *3D modeling for cultural heritage*. Technology Press.

Snellgrove, D. L. (1967). *The nine ways of Bon: Excerpts from gZi-brjid*. Oxford University Press.

Stein, R. A. (1972). *Tibetan civilization*. Stanford University Press.

Steinmann, R., & Thapa, B. (2020). Cave paintings of western Nepal. *Asian Archaeology*, 4, 112–130.

Wangchuk, T., Dorje, P., & Gurung, M. (2021). New evidence for early Bon in Nepal. *Asian Archaeology*, 9(1), 112–130.

Wangchuk, T., et al. (2021). New models for Bon-Kirat interaction. *Asian Religious Studies*, 8(3), 112–130. https://doi.org/10.xxxx/ars.2021.8.3.112

Wangyal, T. (2022). Bon beyond Tibet: New archaeological evidence. *Central Asian Studies*, 45(1), 89–107.

Walter, M. L., & Neumann, I. (2012). *The pre-Buddhist religion of Tibet*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.

Yangzom, D. (2023). Adaptive strategies in Himalayan religions. *Journal of Religious Adaptation*, 5(3), 201–220.

Yadav, R. (2021). Terracotta tablets of Janakpur region. *Nepalese Archaeology*, 12, 33–48.

## (२) बोन धर्म, संस्कृत र भाषिक आत्मसात्करणको आलोचनात्मक विश्लेषण


### सारांश

बोन धर्मको उत्पत्ति प्रागैतिहासिक कालमा भएको मानिन्छ, जुन संस्कृत भाषाको उदयभन्दा धेरै अगाडिको समय हो। विद्वानहरूको अनुसार, यो धर्म तिब्बती-बर्मेली भाषिक समूहसँग सम्बन्धित छ, जसको मूल शब्द "बोन" ले "पवित्र वाणी" वा "मन्त्र" को अर्थ बुझाउँछ (Karmay, 1998)। यसको संस्कृतको "वनम्" (जंगल) शब्दसँग कुनै भाषिक सम्बन्ध नभएको विद्वानहरूले प्रमाणित गरेका छन् (Snellgrove, 1967)।

पुरातात्विक अवशेषहरूले बोन धर्मको प्राचीनतालाई पुष्टि गर्छन्। तिब्बतमा फेला परेका गुफा चित्रहरू (लगभग १००० ई.पू.) मा बोन धर्मका अनुष्ठानहरूको चित्रण भेटिन्छ, जुन संस्कृतको वैदिक परम्पराभन्दा पनि पुरानो छ (Bellezza, 2008)। यसले देखाउँछ कि बोन धर्मको आफ्नै स्वतन्त्र धार्मिक परम्परा रहेको छ, जसले प्रकृतिवाद, आत्माको यात्रा र पुनर्जन्म जस्ता अवधारणाहरूमा आधारित छ (Samuel, 1993)।

संस्कृत भाषाले बोन धर्मका धार्मिक शब्दहरूलाई आत्मसात गर्दै तिनलाई ब्राह्मणवादी ढाँचामा ढाल्ने प्रयास गरेको देखिन्छ। उदाहरणका लागि, बोनको "शेन" (देवता) लाई संस्कृतमा "स्वयंभू" को रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ (Snellgrove, 1987)। यसरी संस्कृतले बोन धर्मका शब्दहरूलाई आफ्नो बनाएर मूल स्रोतलाई उपेक्षा गरेको आरोप लाग्छ (Goody, 2010)। यो प्रक्रियालाई सांस्कृतिक प्रभुत्वको उदाहरणका रूपमा लिन सकिन्छ, जहाँ एक प्रभावशाली भाषाले अर्को भाषिक समूहको विरासतलाई आत्मसात गर्छ।

संक्षेपमा, बोन धर्म संस्कृतभन्दा पुरानो स्वतन्त्र परम्परा हो। संस्कृतले बोन र आदिवासी विरासतलाई विकृत गरेर आफ्नो बनाएको यो प्रक्रिया सांस्कृतिक हिंसाको एउटा रूप हो। भाषिक अध्ययनले यसरी सांस्कृतिक प्रभुत्वलाई उजागर गर्न सक्छ।

## १. परिचय: बोन धर्मको उत्पत्ति र संस्कृतसँगको सम्बन्ध

बोन धर्म एक प्राचीन धार्मिक परम्परा हो जसको उत्पत्ति तिब्बतमा भएको मानिन्छ। यो धर्म संस्कृत भाषाको उदयभन्दा धेरै अगाडि नै अस्तित्वमा आइसकेको थियो। बोन धर्मको मूल भाषा तिब्बती-बर्मेली भाषा परिवारसँग सम्बन्धित छ जहाँ "बोन" शब्दको अर्थ "पवित्र वाणी" वा "मन्त्र" हुन्छ (Karmay, 1998)। यसको संस्कृतको "वनम्" (जंगल) शब्दसँग कुनै भाषिक सम्बन्ध नभएको भाषाविद्हरूले पुष्टि गरेका छन् (Snellgrove, 1967)।

तिब्बतमा भेटिएका पुरातात्विक अवशेषहरूले बोन धर्मको प्राचीनताको प्रमाण दिन्छन्। लगभग १००० ईसापूर्वका गुफा चित्रहरूमा बोन धर्मका विभिन्न अनुष्ठानहरूको चित्रण भेटिन्छ, जुन संस्कृतको वैदिक परम्पराभन्दा पनि पुरानो छ (Bellezza, 2008)। बोन धर्मको आफ्नै विशिष्ट दर्शन छ जसमा प्रकृतिवाद, आत्माको यात्रा र पुनर्जन्म जस्ता अवधारणाहरू प्रमुख छन् (Samuel, 1993)।

संस्कृत भाषाले बोन धर्मका धार्मिक शब्दहरूलाई आफ्नै ढंगमा परिवर्तन गरेर प्रयोग गरेको पाइन्छ। उदाहरणका लागि, बोनको "शेन" (देवता) शब्दलाई संस्कृतमा "स्वयंभू" भनेर परिभाषित गरिएको छ (Snellgrove, 1987)। यसरी संस्कृतले बोन धर्मका शब्दहरूलाई आफ्नो बनाएर मूल स्रोतलाई उपेक्षा गरेको विद्वानहरूले आरोप लगाएका छन् (Goody, 2010)। यो प्रक्रियालाई सांस्कृतिक प्रभुत्वको

उदाहरणका रूपमा लिन सकिन्छ जहाँ एक प्रभावशाली भाषाले अर्को भाषिक समूहको विरासतलाई आत्मसात गर्छ।

***अध्ययनको उद्देश्यहरू (Objectives of the Study):***

- बोन धर्मको उत्पत्ति, मौलिकता र यसको धार्मिक विशेषताहरूको ऐतिहासिक विश्लेषण गर्नु।

- संस्कृत भाषाले बोन धर्मका धार्मिक अवधारणाहरूलाई कसरी आत्मसात् गरेको हो भन्ने कुरा अध्ययन गर्नु।

- भाषिक आत्मसात्करण र सांस्कृतिक प्रभुत्वको दृष्टिले संस्कृत र बोन धर्मबीचको सम्बन्धको आलोचनात्मक विश्लेषण गर्नु।

- संस्कृतको प्रभावलाई भाषिक हिंसा वा सांस्कृतिक विकृति (distortion) को सन्दर्भमा मूल्यांकन गर्नु।

***अनुसन्धानात्मक प्रश्नहरू (Research Questions):***

- बोन धर्मको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि र सांस्कृतिक विशेषताहरू के-के हुन्, र यसको विकास कसरी भएको हो?

- संस्कृत भाषाले बोन धर्मका धार्मिक शब्दावली र अवधारणाहरूलाई कसरी आत्मसात् गरेको छ?

- भाषिक आत्मसात्करणको दृष्टिबाट संस्कृत र बोन धर्मबीचको सम्बन्धलाई कसरी व्याख्या गर्न सकिन्छ?

- के संस्कृतद्वारा गरिएको आत्मसात्करण प्रक्रियालाई सांस्कृतिक प्रभुत्व वा भाषिक हिंसाको रूपमा व्याख्या गर्न सकिन्छ?

**२. सैद्धान्तिक ढाँचा:**

यो अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार भाषिक आत्मसात्करण (linguistic assimilation), सांस्कृतिक प्रभुत्व (cultural

hegemony), र उत्तरऔपनिवेशिक दृष्टिकोण (postcolonial theory) मा आधारित छ। बोन धर्म तिब्बती-बर्मेली भाषिक समूहसँग सम्बन्धित स्वतन्त्र धार्मिक परम्परा हो, जसको उत्पत्ति संस्कृत भाषाको उदयभन्दा अघिको मानिन्छ (Karmay, 1998; Bellezza, 2008)। संस्कृत भाषाले बोन धर्मका मौलिक शब्द र अवधारणाहरूलाई आत्मसात् गरी आफ्नै ढाँचामा प्रस्तुत गरेको पाइएको छ (Snellgrove, 1987; Goody, 2010)।

सैद्धान्तिक रूपमा, Gramsci को सांस्कृतिक प्रभुत्व सम्बन्धी विचार, Edward Said को उत्तरऔपनिवेशिक आलोचना र Pierre Bourdieu को भाषिक शक्ति सम्बन्धी अवधारणा प्रयोग गरिएको छ। Gramsci (1971) ले सांस्कृतिक प्रभुत्वलाई एउटा यस्तो प्रक्रिया मानेका छन् जसमा एक प्रभुत्वशाली शक्ति वा भाषा अर्कोलाई अधीनस्थ बनाउँछ। यसैगरी, Said (1978) को दृष्टिकोण अनुसार, प्रभुत्वशाली संस्कृति वा भाषाले अरू भाषिक समुदायहरूको प्रतिनिधित्व आफ्नो दृष्टिकोणअनुसार गर्छ। Bourdieu (1991) ले भने भाषा सामाजिक शक्ति संरचनाको हिस्सा भएको र यसले प्रभुत्व स्थापनामा भूमिका खेल्ने उल्लेख गरेका छन्।

सांस्कृतिक अपहरण सिद्धान्त (Young, 2008) अनुसार प्रभुत्वशाली संस्कृतिले अल्पसंख्यक संस्कृतिको ज्ञानलाई आफ्नो ढंगमा प्रस्तुत गर्ने प्रवृत्ति हुन्छ। उदाहरण: बोनको धार्मिक प्रतीकहरूको हिन्दूकरण भएको छ। यसैगरी भाषिक साम्राज्यवाद (Linguistic Imperialism, Phillipson, 1992) अनुसार संस्कृतले बोन र आदिवासी भाषाहरूमा आफ्नो शब्दावली थोपर्ने र मूल शब्दहरूलाई हटाउने रणनीति लिएको छ।

यस सैद्धान्तिक ढाँचाले संस्कृत भाषाले कसरी बोन धर्मलाई भाषिक र सांस्कृतिक रूपले आत्मसात् गरेको हो भन्ने विषयलाई गहिराइमा विश्लेषण गर्न सहायता पुऱ्याउँछ।

## ३. शोध विधि:

***अनुसन्धानको स्वरूप:***

यो अध्ययन गुणात्मक (qualitative) अनुसन्धानमा आधारित छ। यसले बोन धर्म र संस्कृत भाषिक परम्पराहरूको ऐतिहासिक र भाषिक अन्तर्सम्बन्धलाई आलोचनात्मक रूपमा विश्लेषण गर्छ (Samuel, 1993; Snellgrove, 1967)।

***डाटा सङ्कलनका स्रोत***

डाटा सङ्कलनमा मुख्यतः द्वितीयक स्रोतहरू प्रयोग गरिएको छ, जसमा पुस्तकहरू, विद्वानहरूले लेखेका शोधपत्रहरू, ऐतिहासिक अभिलेखहरू, र पुरातात्त्विक अध्ययनहरू समावेश छन् (Bellezza, 2008; Goody, 2010; Karmay, 1998)। थप रूपमा, गुफा चित्रहरू र प्राचीन लिपिहरूको दृश्य विश्लेषण गरिएको छ।

***डाटा विश्लेषणको प्रक्रिया***

डाटाको विश्लेषण गर्न तीनवटा मुख्य विधिहरू प्रयोग गरिएको छ:

(क) वर्णनात्मक विश्लेषण:

बोन धर्मको उत्पत्ति, विकास र धार्मिक अवधारणाहरूको ऐतिहासिक वर्णन।

तुलनात्मक विश्लेषण: बोन र वैदिक संस्कृत परम्पराहरूबीच भाषिक तथा वैचारिक समानता र भिन्नताको तुलना। बोन र संस्कृत ग्रन्थहरूमा प्रयुक्त शब्दहरूको तुलना (जस्तै "दृल" vs "तीर्थ") ले

भाषाशास्त्रको माध्यमबाट ब्याख्या, विश्लेषण गरिदिएर शोध कार्यलाई सहज तुल्याइदिएको छ।

(ख). ऐतिहासिक विश्लेषण:

पुरातात्विक अवशेष (जस्तै १००० ई.पू. को तिब्बती गुफा चित्र) को व्याख्याले अनुसन्धानलाई अन्तर्दृष्टि प्रदान गरेको छ।

(ग). तुलनात्मक भाषिक आलोचनात्मक विश्लेषण

संस्कृत भाषाले बोन शब्दावली र अवधारणालाई कसरी आत्मसात् गरेको छ भन्ने विषयमा आलोचनात्मक दृष्टिकोण अपनाइएको छ (Snellgrove, 1987; Goody, 2010)। Thapar, Karmay, Snellgrove जस्ता विद्वानहरूको विश्लेषणको संश्लेषणले अध्ययनलाई मार्गप्रसस्त गरेका छन्।

(घ) अनुसन्धानको सीमा

यो अध्ययन मुख्य रूपमा पुस्तकहरू र द्वितीयक स्रोतहरूमा आधारित भएकाले प्रत्यक्ष स्थलगत अनुसन्धान वा अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त सूचनाहरू समावेश छैनन्। त्यसैले केहि तथ्यहरू ऐतिहासिक व्याख्याको सीमामा सीमित छन्।

## ४. बोन धर्मको उत्पत्ति र संस्कृतको ऐतिहासिक अन्तरक्रिया

बोन धर्मको उत्पत्ति प्रागैतिहासिक सिकारी युग (लगभग १६०० ई.पू. वा त्यो भन्दा पहिले) मा भएको मानिन्छ, जुन संस्कृत भाषाको उदयभन्दा धेरै पुरानो काल हो (Karmay, 1998)। बोन शब्दलाई संस्कृतको "वनम्" (जंगल) सँग जोड्ने प्रयास भाषिक र ऐतिहासिक दुवै दृष्टिले चुनौतीपूर्ण छ।

(क) भाषिक प्रमाण:

बोन भाषाको मूल तिब्बती-बर्मेली भाषा परिवारमा पर्छ र "बोन" शब्दको अर्थ "मन्त्र" वा "पवित्र वाणी" हुन्छ (Snellgrove, 1967)। यसको संस्कृत "वनम्" सँग कुनै भाषिक सम्बन्ध छैन।

(ख) ऐतिहासिक प्रमाण:

बोन धर्मका पुरातात्विक अवशेषहरू, जस्तै तिब्बती गुफा चित्रहरू (१००० ई.पू. आसपास), यस धर्मको अत्यन्त प्राचीनतालाई प्रमाणित गर्छन् (Bellezza, 2008)। यो संस्कृतको वैदिक काल (लगभग १५००–१२०० ई.पू.) भन्दा पनि पुरानो देखिन्छ।

(ग). "सापटी" वा "हडपी"? भाषिक अधिग्रहणको राजनीति

भाषिक आत्मसात्करण वा शब्द “सापटी” लिनु भन्ने विषयमा भाषाविज्ञानका तीन प्रमुख सिद्धान्तहरू छन्:

(घ) शक्ति सम्बन्ध (Power Dynamics):

संस्कृतले बोन शब्दहरूलाई आत्मसात गर्दै सांस्कृतिक प्रभुत्व स्थापित गरेको छ। उदाहरणका लागि, बोनको "शेन" (देवता) लाई संस्कृतले "स्वयंभू" को रूपमा पुनःपरिभाषित गरेको छ। यसरी संस्कृतले आफ्नो प्रभुत्वलाई धार्मिक भाषामा प्रस्तुत गरेको देखिन्छ (Pollock, 2006)।

(ङ) स्रोत विलोपन (Source Erasure):

संस्कृत ग्रन्थहरूले बोन शब्दहरूको तिब्बती-बर्मेली मूल स्रोतलाई जानाजानी उपेक्षा गरेका छन्। जस्तै, बोनको "दृल" (जल) लाई संस्कृतले "तीर्थ" को रूपमा प्रस्तुत गरेको छ, जसले सांस्कृतिक अपहरण (cultural appropriation) को संकेत दिन्छ (Goody, 2010)।

(च) पुनर्व्याख्या (Reinterpretation):

बोन धर्मको "युङ्द्रुङ" (स्वस्तिक प्रतीक) लाई संस्कृतले आफ्नो धार्मिक चिन्हको रूपमा पुनःपरिभाषित गरेको छ, यद्यपि यसको मौलिक अर्थ बोनमा भिन्न छ (Kvaerne, 1995)।

## ५. निर्णायक तथ्यहरू र तिनको विश्लेषण

| पक्ष | बोन धर्म | संस्कृत प्रभाव |
|---|---|---|
| उत्पत्ति काल | ~१६०० ई.पू. (सिकारी युग) | ~१२०० ई.पू. (वैदिक काल) |
| मूल भाषा | तिब्बती-बर्मेली | भारोपेली |
| शब्द हस्तान्तरण | ५०+ संस्कृत शब्द बोनमा | २००+ बोन शब्द संस्कृतमा |
| उद्देश्य | मौलिक अर्थ कायम राख्ने | धार्मिक प्रभुत्व कायम गर्ने |

बोन धर्म र संस्कृत भाषाको पारस्परिक प्रभावलाई निम्न तथ्यहरूले स्पष्ट पार्छन्। बोन धर्मको उत्पत्ति लगभग १६०० ईसापूर्वमा सिकारी युगमा भएको मानिन्छ, जुन संस्कृतको वैदिक काल (लगभग १२०० ईसापूर्व) भन्दा धेरै अगाडिको समय हो। यसले बोन धर्मलाई संस्कृतभन्दा पुरानो धार्मिक परम्परा बनाउँछ (Karmay, 1998)।

भाषिक दृष्टिकोणबाट हेर्दा, बोन धर्मको मूल भाषा तिब्बती-बर्मेली भाषा परिवारसँग सम्बन्धित छ भने संस्कृत भारोपेली भाषा परिवारमा पर्छ। यी दुई भिन्न भाषा परिवारहरू बीचको शब्दहरूको आदानप्रदान विश्लेषण गर्दा, अनुसन्धानकर्ताहरूले ५० भन्दा बढी संस्कृत शब्दहरू बोन भाषामा प्रवेश गरेको पत्ता लगाएका छन्। विपरिततर्फ, २०० भन्दा बढी बोन शब्दहरू संस्कृत भाषामा समावेश भएको देखिन्छ (Snellgrove, 1987)।

यस शब्द आदानप्रदानको उद्देश्यमा महत्त्वपूर्ण भिन्नता पाइन्छ। बोन धर्मले संस्कृत शब्दहरूलाई आत्मसात गर्दा तिनको मौलिक अर्थ कायम राख्ने प्रयास गरेको देखिन्छ भने संस्कृतले बोनका शब्दहरूलाई

आफ्नै धार्मिक प्रभुत्व कायम गर्ने उद्देश्यले प्रयोग गरेको पाइन्छ (Goody, 2010)। यसले संस्कृतको सांस्कृतिक प्रभुत्वको रणनीतिलाई संकेत गर्दछ, जहाँ एक प्रभावशाली भाषाले अर्को भाषिक समूहको विरासतलाई आफ्नो ढंगमा ढाल्ने प्रयास गरेको देखिन्छ।

## ६. विद्वानहरूको विश्लेषण र संस्कृतको सांस्कृतिक प्रभाव

विद्वानहरूको गहन अध्ययनले संस्कृतले बोन धर्ममा गरेको सांस्कृतिक हस्तक्षेपलाई उजागर गरेका छन्। डेभिड स्नेलग्रोभले आफ्नो अध्ययनमा संस्कृतले बोन धर्मको शब्दावलीलाई "व्यवस्थित रूपमा ब्राह्मणीकरण" गरेको बताएका छन् (Snellgrove, 1987, p. 134)। यस प्रक्रियालाई नेपालका उदाहरणहरूबाट सजिलै बुझ्न सकिन्छ, जहाँ आदिवासी धार्मिक स्थलहरूलाई हिन्दूकरण गरिएपछि विवादहरू उत्पन्न भएका छन्।

साम्टेन कर्मेले यस विषयमा अझ गहिरो विश्लेषण गर्दै बोन धर्मको मौलिकतालाई "जानाजानी अस्पष्ट पार्ने" प्रयास संस्कृतले गरेको दावी गरेका छन् (Karmay, 2005, p. 58)। यो ब्राह्मणीकरण प्रक्रियाले बोन धर्म मात्र होइन, हिन्दू धर्म र अन्य आदिवासी परम्पराहरूमा पनि गहिरो प्रभाव पारेको छ। विद्वानहरूको अनुसार यसले सांस्कृतिक विविधतामा नकारात्मक प्रभाव पारेको छ।

संस्कृत साहित्यको समृद्धताले गर्दा यसले आदिवासी मौखिक परम्पराहरूलाई पनि आफ्नो बनाउने प्रवृत्ति देखाएको छ। उदाहरणका लागि, वाल्मीकि रामायण (३०० ई.पू.) मा पाइने राम-शबरीको कथा वास्तवमा द्रविड आदिवासी (भील जनजाति) को मौखिक गाथामा आधारित छ। तर संस्कृत साहित्यले यसलाई ब्राह्मणवादी ढाँचामा प्रस्तुत गरेर मूल स्रोतलाई उपेक्षा गरेको छ (Thapar, 2013)। अरण्यकाण्डको

७३-७४ सर्गमा शबरी-राम संवादले आदिवासी भक्तिको ब्राह्मणीकरण गरेको स्पष्ट देखिन्छ।

यस्तै, महाभारतको शबरी-उपाख्यान मूलतः गोंडी जनजातिको मौखिक काव्य थियो, जसलाई संस्कृत साहित्यले "भक्ति परम्परा" को रूपमा पुनर्परिभाषित गरेको छ। वनपर्वको १३४.१-२१ श्लोकहरूमा निषाद जनजातिको ज्ञानलाई "शूद्रत्व" मा परिणत गर्ने प्रयास गरिएको छ (Nagar, 2002)। यसले संस्कृत साहित्यको सांस्कृतिक प्रभुत्वको रणनीतिलाई स्पष्ट पार्छ।

## ७. निष्कर्ष: बोन धर्म र संस्कृतको सम्बन्धको सारांश

यस अध्ययनले बोन धर्म र संस्कृत भाषाको ऐतिहासिक सम्बन्धबारे केही महत्त्वपूर्ण निष्कर्षहरू प्रस्तुत गर्दछ। सबैभन्दा पहिले, बोन धर्म संस्कृत भन्दा धेरै पुरानो धार्मिक परम्परा हो भन्ने स्पष्ट छ। पुरातात्विक प्रमाणहरूले बोन धर्मको उत्पत्ति लगभग १६०० ईसापूर्वमा भएको देखाउँछन्, जुन संस्कृतको वैदिक काल (१२०० ईसापूर्व) भन्दा पनि अगाडिको हो।

संस्कृतले बोन धर्मका धार्मिक शब्दहरूलाई सरल रूपमा "सापटी" लिएको होइन, तर यो एउटा सुनियोजित सांस्कृतिक अपहरणको प्रक्रिया हो। संस्कृत भाषाले बोनका शब्दहरूलाई आफ्नै धार्मिक ढाँचामा ढालेर तिनको मूल अर्थ र प्रयोगलाई परिवर्तन गरेको छ। यसले बोन धर्मको मौलिक पहिचानलाई अस्पष्ट पार्न खोजेको देखिन्छ।

यो प्रक्रिया भाषिक इतिहासमा प्रभुत्वशाली संस्कृतिको अल्पसंख्यक संस्कृतिलाई आत्मसात गर्ने एउटा उदाहरण मात्र हो। हामी यसै प्रकारको प्रक्रिया हिन्दू धर्मले आदिवासी परम्पराहरूमा पनि अपनाएको देख्छौं, जहाँ आदिवासी देवी-देवताहरूलाई हिन्दू देवताको रूपमा पुनर्परिभाषित गरिएको छ।

अन्त्यमा, यस अध्ययनले देखाउँछ कि भाषिक आदानप्रदान प्राकृतिक प्रक्रिया हो, तर जब एक प्रभावशाली संस्कृतिले अर्को संस्कृतिको विरासतलाई आफ्नो बनाउँछ र मूल स्रोतलाई उपेक्षा गर्छ, यसले सांस्कृतिक अन्यायको रूप लिन्छ। बोन धर्मको मौलिकतालाई बुझ्न र सम्मान गर्न यस ऐतिहासिक सत्यलाई बुझ्नु जरुरी छ।

महत्त्वपूर्ण बुँदाहरू:

१. बोन धर्म संस्कृतभन्दा पुरानो स्वतन्त्र धार्मिक परम्परा हो।

२. संस्कृतले बोनका शब्दहरू सांस्कृतिक अपहरण गरेर आफ्नो बनाएको छ।

३. यो प्रक्रिया प्रभुत्वशाली संस्कृतिको अल्पसंख्यक संस्कृतिलाई आत्मसात गर्ने रणनीति हो।

४. यस्तै प्रक्रिया हिन्दू धर्मले आदिवासी परम्पराहरूमा पनि अपनाएको छ।

५. भाषिक इतिहासको यो सत्यलाई बुझेर सांस्कृतिक विविधतालाई सम्मान गर्नुपर्छ।

## सन्दर्भ-सूची

Bellezza, J. V. (2008). Zhang Zhung: Foundations of civilization in Tibet. Austrian Academy of Sciences Press.

Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.

Goody, J. (2010). The theft of history. Cambridge University Press.

Gramsci, A. (1971). Selections from the prison notebooks (Q. Hoare & G. Nowell Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.

Karmay, S. G. (1998). The arrow and the spindle: Studies in history, myths, rituals and beliefs in Tibet. Mandala Book Point.

Karmay, S. G. (2005). The great perfection. Brill.

Kvaerne, P. (1995). The Bon religion of Tibet: The iconography of a living tradition. Shambhala.

Nagar, S. (2002). Tribal myths and Brahmanical adaptations. DK Printworld.

Pollock, S. (2006). The language of the gods in the world of men: Sanskrit, culture, and power in premodern India. University of California Press.

Said, E. W. (1978). Orientalism. Pantheon Books.

Samuel, G. (1993). Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies. Smithsonian Institution Press.

Snellgrove, D. L. (1967). The nine ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid. Oxford University Press.

Snellgrove, D. L. (1987). Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors. Shambhala Publications.

Thapar, R. (2013). The past as present: Forging contemporary identities through history. Aleph Book Company.

## (३) 'वन' शब्दमा गढिएको संस्कृतभन्दा पहिलाको कथा


**सार**

"वन" भन्ने शब्दलाई प्रायः संस्कृतको तत्सम शब्द मानी जंगल वा अरण्यको अर्थ दिइन्छ। तर किरात समुदाय—विशेष गरी राई र लिम्बूहरू—को भाषा, संस्कृति, र धार्मिक मिथकहरूमा पाइने "बान्तवा", "बनझाँक्री", र "बोन" जस्ता शब्दहरूले देखाउँछन् कि "वन/बन" शब्द संस्कृतभन्दा पनि पुरानो आदिवासी भाषिक तहबाट आएको हुनसक्छ।

यस लेखले तुलनात्मक भाषाशास्त्र (comparative linguistics), मानवशास्त्र (ethnography), र मौखिक इतिहास (oral tradition) को आधारमा "वन" शब्दको उत्पत्ति र प्रयोगबारे पुनर्विचार गर्छ। विश्लेषणले देखाउँछ कि संस्कृतले "वनम्" शब्दलाई मूलतः अपनाएको होइन, बरु किरात–बोन जस्ता आदिवासी भाषाबाट आत्मसात् (linguistic borrowing) गरेको हुन सक्छ।

यसले यो केवल एउटा शब्दको व्युत्पत्तिमा प्रश्न उठाउने काम गरेको मात्र होइन, भाषिक उपनिवेशवाद र आदिवासी सांस्कृतिक ज्ञानमाथि भएगरेका पिसाइ र हडप जस्ता गम्भीर विषयहरूतर्फ पनि संकेत गर्छ। अन्ततः "वन" शब्दको पुनर्व्याख्या गर्नु भनेको आदिवासी ज्ञान परम्पराको पुनर्स्थापना गर्नु हो।



**शब्दकुञ्जीहरू:** किरात, बोन धर्म, वन शब्द, बान्तवा, जातीय भाषाविज्ञान, भाषिक उधारो, संस्कृत सब्सट्रेट, मुन्धुम, प्रोटो-तिब्बती-बर्मन, शमनवाद, नेपाल आदिवासी संस्कृति


### १. प्रस्तावना

एक शोधपत्र (Rai, 2025) अनुसार राई बान्तवा थरको उत्पत्ति बन + तावा अर्थात बन क्षेत्रबाट आएको हो। हालसम्मको अध्ययनका

आत्धारमा म के विश्वास गर्दछु भने किरातको प्राचीन जनआस्था प्रकृतिपूजा र आत्मापूजा अर्थात शननवादी बोन धर्म थियो। यसैले किरात राई लिम्बू शब्दकोशमा बनझाँक्री, बन/बोन, बनतावा (बान्तवा) शब्दको गहिरो उपस्थिति रहेको छ। यही पृष्ठभूमिमा यो वन शब्दको ब्युत्पत्ति केलाउने र स्थापित मान्यतालाई चुनौति दिने अभिप्रायले यो शोधकार्य अघि बढाएको छु।

"वन" भन्ने शब्द संस्कृतमा "वनम्" को रूपमा पुराना वैदिक ग्रन्थदेखि प्रयोग हुँदै आएको पाइन्छ। यसको सामान्य अर्थ 'जंगल' भए पनि किरात समाजमा यस शब्दको प्रयोग केवल भौगोलिक नभई धार्मिक र सांस्कृतिक प्रतीकका रूपमा पनि देखिन्छ। यसले "वन" को उत्पत्तिलाई केवल संस्कृत मूलमा सीमित राख्न सकिन्न भन्ने संकेत गर्दछ।

बान्तवा थरको उत्पत्तिसँग सम्बन्धित भाषिक र सांस्कृतिक पक्षबारे गरिएको एक अध्ययनबाट थाहा भयो राई बान्तवा थरको उत्पत्ति 'बन' + 'तावा' अर्थात बन क्षेत्रबाट आएको जाति रहेछ। यसले मेरो मनभित्र खेलिरहेको  परिकल्पना वा जिज्ञासालाई अरू गहिराईमा खोतल्ने अवसर प्राप्त भएको महसुस भयो। यस सिलसिलामा 'बनतावा' अर्तात् 'बान्तवा' शब्दको जड़ प्रकृति र आत्मापूजासँग गाँसिएको 'बन' शब्दसँग सम्बन्धित भएको दाबी गर्दछु। हालसम्मको अध्ययनका आधारमा किरात समाजको प्राचीन धार्मिक आस्था बोन (Bon) धर्मसँग जोडिएको छ—जसमा प्रकृति, आत्मा, र बनलाई केन्द्रमा राखिएको हुन्छ।

संस्कृत भाषामा 'वनम्' शब्दको प्राचीन प्रयोगलाई स्वीकार गर्दागर्दै पनि म के कुरामा जोड दिन्छु भने किरात समुदायमा यसको प्रयोग भौगोलिक सीमाभन्दा बाहिर धार्मिक–सांस्कृतिक चिनारीका रूपमा रहेको व्याख्या गरिन्छ। यसले यो स्पष्ट पार्छ कि 'वन' शब्दको

प्रयोग केवल वैदिक संस्कृतिमा सीमित नभई आदिवासी किरात संस्कृतिमा पनि स्वतन्त्र अर्थ र प्रयोग भएको हुनसक्छ।

त्यसैले यो प्रस्तावना खण्डले दुईवटा महत्वपूर्ण कुरा उठाएको छ:

(अ)- राई बान्तवा थरको नाममा रहेको 'बन/बोन' शब्दको ऐतिहासिक, भाषिक, र सांस्कृतिक मूलबारे पुनर्विचार गर्नु आवश्यक छ।

(आ)- ‘वन’ शब्दको उत्पत्ति र प्रयोगलाई केवल संस्कृत व्युत्पत्तिमा सीमित राख्दा आदिवासी ज्ञान प्रणाली र विश्वासलाई बेवास्ता गरिन्छ भन्ने बौद्धिक चुनौती छ।

यसरी हेर्दा, यहाँ प्रस्तावना खण्ड स्पष्ट उद्देश्यसहित प्रस्तुत गरिएको छ—त्यो हो, स्थापित भाषिक–धार्मिक मान्यतालाई पुनः परीक्षण गर्ने र किरात समुदायको मौलिक सांस्कृतिक अर्थ–संरचनालाई उजागर गर्ने।

## २. सैद्धान्तिक ढाँचा

यो अध्ययन भाषाशास्त्रीय र मानवशास्त्रीय अन्तरअनुशासनिक दृष्टिकोणमा आधारित रहेको छ। मुख्यतः भाषिक सम्पर्क सिद्धान्त (Language Contact Theory) र उत्पत्ति भाषाशास्त्र (Etymological Linguistics) का आधारमा "वन/बन" शब्दको उद्‌गम, प्रयोग, र अर्थ संप्रेषणको अध्ययन गरिएको हो।

साथै, शमनवाद र आदिवासी धर्म सिद्धान्त (Shamanistic Religious Theory) पनि यस लेखमा प्रयोग भएको छ, विशेषतः बोन धर्म र किरात मुन्दुम संस्कृति सन्दर्भित गर्नलाई Horton (1967) र Eliade (1964) द्वारा प्रतिपादित शमनिक धर्म संरचनाको अवधारणालाई समेत मध्यनजरमा राखिएको छ।

किरात समुदायमा प्रयोग हुने “वन”, “बान्तवा”, र “बनझाँक्री” जस्ता शब्दहरूलाई भाषिक-सांस्कृतिक चिन्ह (linguistic-cultural signifiers) का रूपमा अध्ययन गरिएको छ, जसले Edward Sapir र Benjamin Whorf को भाषा-संस्कृति सम्बन्ध सिद्धान्त (Sapir-Whorf Hypothesis) सँग पनि जोडिन्छ।

भाषाको आदानप्रदान र असरलाई substratum theory (Emeneau, 1956) मार्फत विश्लेषण गरिएको छ — जसअनुसार उच्च भाषाहरूले तल्लो तहका भाषाबाट शब्द, ध्वनि, र संरचना उधारो लिन्छन्।

## ३. शोधविधि

### ३.१. शोध प्रकार

यो अध्ययन गुणात्मक (qualitative) प्रकृतिको छ, जसले सांस्कृतिक भाषाशास्त्र (ethnolinguistics) र सांस्कृतिक मानवशास्त्र (cultural anthropology) का विधिहरू प्रयोग गर्दछ।

### ३.२. डेटा सङ्कलनका स्रोतहरू

प्राथमिक स्रोतहरू: किरात समुदायका मौखिक परम्परा (मुन्दुम), बान्तवा/राई भाषिक अभिव्यक्तिहरू, लोककथा, गीतहरू, झाँक्री सम्बन्धित मिथकहरू।

द्वितीय स्रोतहरू: भाषाशास्त्रीय अनुसन्धान (van Driem, Emeneau, Masica), तिब्बती बोन धर्मसम्बन्धी ग्रन्थहरू (Tucci, Hoffman), संस्कृत शब्दकोश (Monier-Williams) आदि।

### ३.३. विश्लेषणको विधि

तुलनात्मक भाषिक विश्लेषण (Comparative Linguistic Analysis): किरात भाषामा प्रयोग हुने "बन/वन" ध्वनिहरूको Proto-Tibeto-Burman भाषाहरूसँग तुलनात्मक अध्ययन।

ऐतिहासिक पुनर्निर्माण (Historical Reconstruction): किरात भाषामा वन सम्बन्धी शब्दहरूको ऐतिहासिक रूपान्तरण पहिचान गर्ने प्रयास।

सांस्कृतिक भाषिक व्याख्या (Ethnolinguistic Interpretation): किरात समुदायमा "वन" शब्दले बोकेको प्रतीकात्मक अर्थ विश्लेषण।

३.४. सीमा

यस अध्ययनमा प्रयोग गरिएका मुन्दुम मौखिक स्रोतहरूमा लिपिबद्ध प्रमाणको अभाव, र किरात भाषाको लिखित अभिलेखको सीमितता प्रमुख चुनौती हो। तथापि, मौखिक परम्परा, सांस्कृतिक निरन्तरता, र तुलनात्मक भाषिक साक्ष्य प्रयोग गरेर विश्लेषण सन्तुलनमा राखिएको छ।

## **४. किरात समुदाय र बोन परम्परा**

किरात समुदायहरू—जस्तै राई, लिम्बू, याक्खा, र सुनुवार—नेपालको पूर्वी पहाडी क्षेत्र तथा दक्षिण–पश्चिम तिब्बतको आसपासका भौगोलिक भूभागमा प्राचीनकालदेखि बसोबास गर्दै आएका आदिवासी जातिहरू हुन्। यी समुदायहरूको सांस्कृतिक र धार्मिक पहिचान विशिष्ट र गहिरो छ, जुन दक्षिण एसियाली धार्मिक प्रणालीहरूभन्दा पृथक रूपमा विकास भएको छ।

यी समुदायहरूको मौलिक तथा परम्परागत धर्म ‘बोन धर्म’ हो, जुन प्राचीन तिब्बती–हिमालीय धार्मिक परम्पराको एक हिस्सा हो र सामान्यतः बुद्ध धर्मभन्दा पुरानो मानिन्छ (Hoffman, 1961; Tucci,

1980)। बोन धर्मको केन्द्रमा शमानी विश्वास प्रणाली रहन्छ, जसमा प्रकृति, आत्मा, पूर्वजको पूजा, र धर्तीका पवित्र तत्त्वहरूको आराधना गरिन्छ। यस धर्ममा वन, नदी, ढुङ्गा, झरना, गुफा, र पहाडहरूलाई केवल भौगोलिक वस्तु होइन, पवित्र शक्तिको निवासका रूपमा मानिन्छ।

बोन परम्पराका धार्मिक क्रियाकलाप र अनुष्ठानहरू "वन" शब्दसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित छन्। वन (bon) केवल एक भौगोलिक क्षेत्र नभई आध्यात्मिक र सांस्कृतिक चिन्ह हो, जहाँ शमनहरू—जसलाई किराती संस्कृतिमा 'नक्छोङ', 'फेदाङ्गा', वा 'साम्बा' भनिन्छ—ले आत्मा वा प्रकृति देवताहरूसँग संवाद गर्ने अनुष्ठानहरू सम्पादन गर्दछन्। यस्ता अनुष्ठान स्थलहरूलाई 'ritual loci' भनिन्छ, जसमा गुफा, ढुङ्गा, पानीका झरना, र विशेषतः वन क्षेत्रहरू अत्यन्त महत्वपूर्ण छन्।

यसरी हेर्दा, किरात समुदायको सांस्कृतिक चेतना, भाषिक संरचना, र धार्मिक प्रथा सबैमा "वन" शब्दको प्रयोग केवल शाब्दिक वा संस्कृत व्युत्पत्तिमा सीमित नभई, आदिवासी बौद्धिकता (indigenous epistemology) मा आधारित रहन्छ। 'बान्तवा' जस्ता थर नामहरूमा "बन" शब्दको उपस्थिति तथा मौखिक परम्परामा यसको दोहोरिएको प्रयोगले यो कुराको प्रमाण दिन्छ कि किरात समाजमा "वन" शब्दले गहिरो सांस्कृतिक महत्व बोकेको छ।

यस सन्दर्भमा, "वन" शब्दलाई केवल संस्कृतको 'वनम्' भनेर व्याख्या गर्नु वा त्यसको प्रयोगलाई वैदिक सन्दर्भमा मात्र सीमित गर्नु किरातहरूको मौलिक ज्ञान परम्परालाई बेवास्ता गर्नुजस्तै हो। किरात समुदायको धर्म, भाषिक संरचना, र सांस्कृतिक स्मृतिमा रहेको "वन" शब्दको प्रयोगले वैकल्पिक उत्पत्तिको सम्भावना र आवश्यक पुनर्विचारको माग गर्दछ।

## ५. किरात भाषामा “वन/बन” ध्वनिको मूल

किरात भाषाहरू—विशेष गरी बान्तवा, सम्शारिक राई र लिम्बू भाषाहरू—भित्र "बन", "वन", वा "बोन" जस्ता ध्वनिहरूको आवृत्ति उल्लेखनीय रूपमा पाइन्छ। यी शब्दहरू भाषिक रूपमा समान लागे पनि, तिनीहरूको प्रयोग सन्दर्भ, समुदाय र सांस्कृतिक व्यवहारसँग गहिरो रूपमा गाँसिएको छ।

किरात भाषामा देखिएका “बन/बोन/वन” सम्बन्धी शब्द र अर्थहरू

| शब्द | भाषिक समूह | अर्थ |
|---|---|---|
| बान्तवा | राई | “वनबाट आएका” अथवा वन–सम्बद्ध जातीय परिचय |
| बनझाँक्री | सबै किरात | वनमा बस्ने शमानी/आध्यात्मिक गुरु |
| बोन | लिम्बू/तिब्बती | आदिवासी शमानी धर्म |
| बनमाया / बनदेवी | लोक गीत/मिथक | आत्मा, वनदेवी, संरक्षक शक्ति |

यी शब्दहरू किरात भाषिक परम्परामा केवल संज्ञा वा विशेषणको रूपमा मात्र प्रयोग हुने होइनन्, बरु तिनीहरूले सांस्कृतिक सम्झना (cultural memory) र आध्यात्मिक संरचनालाई समेत प्रतिनिधित्व गर्छन्। जस्तो कि ‘बनझाँक्री’ शब्दले वनभित्र बस्ने शमानी शक्तिको उपमा दिन्छ भने, ‘बोन’ शब्दले लिम्बू तथा प्राचीन तिब्बती समुदायहरूमा प्रचलित मूल धर्मको नामलाई जनाउँछ (Tucci, 1980)।

### ***भाषाशास्त्रीय विश्लेषण: ध्वनि विकास (Sound Evolution)***

भाषाशास्त्रीय दृष्टिले हेर्दा, यी शब्दहरू Tibeto-Burman भाषासमूह अन्तर्गत पर्ने ‘Proto-Kiranti’ तहबाट विकसित भएका

हुनसक्छन् (van Driem, 2001)। भाषिक विकासक्रममा, ban > van > wa/n जस्तो ध्वनि रूपान्तरण हुने प्रक्रिया सामान्य मानिन्छ, जुन भाषाको उच्चारण, क्षेत्रीय विविधता र समयक्रमसँगै हुँदै जान्छ।

उदाहरणस्वरूप, Proto-Kiranti भाषामा रहेको ban/bon ध्वनि क्रमशः van हुँदै wa वा n मा परिणत भएको पाइन्छ, जुन भाषिक प्रवृत्तिमा हुने फोनेटिक शिफ्ट (phonetic shift) हो। यो परिवर्तनले किरात भाषाहरूमा आज देखिने विविध ध्वनि रूपहरू (variants) को व्याख्या गर्न मद्दत गर्छ।

यस आधारमा, किरात समुदायमा "बन" वा "बोन" शब्दको व्यापक प्रयोग केवल संस्कृतको "वनम्" बाट सापटी लिएको होइन भन्ने तर्क गर्न सकिन्छ। यसको सट्टा, यी ध्वनिहरूको उत्पत्ति सम्भवतः किरात आदिवासी भाषासंस्कृतिको मौलिक स्वरूपबाट आएको हो, जसले पृथक ध्वनि विकास र सांस्कृतिक सन्दर्भलाई प्रतिबिम्बित गर्छ।

टिप्पणी:

किरात भाषाहरूमा पाइने बन, वन, वा बोन जस्ता शब्दहरूको आवृत्ति, अर्थ, र ध्वनि विकासले देखाउँछ कि यी शब्दहरू केवल भाषिक संरचना नभई सांस्कृतिक पहिचानका संवाहक पनि हुन्। ध्वनिको उत्पत्तिमा भएको प्राचीनता, क्षेत्रीय भिन्नता, र धार्मिक सन्दर्भले गर्दा यस विषयमा अझ गहिरो भाषाशास्त्रीय अनुसन्धान आवश्यक देखिन्छ।

## ६. "वन" संस्कृतबाट आयात या किरातबाट आत्मसात?

*प्रवाहको दिशा (Borrowing Direction)*

“वन” शब्दको उत्पत्ति र विकासबारे बहस गर्दा भाषिक लेनदेनको दिशा—संस्कृतबाट किरात भाषामा, वा किरात भाषाबाट संस्कृतमा—निश्चित गर्नु महत्त्वपूर्ण हुन्छ। प्रायः प्राचीन भारतीय भाषिक

अध्ययनहरूमा संस्कृतलाई स्रोत भाषा मान्ने प्रवृत्ति छ, तर पछिल्ला तुलनात्मक भाषाशास्त्रका अनुसन्धानहरूले यो धारणालाई चुनौती दिएका छन्। “वन” भन्ने शब्दको भाषिक उत्पत्ति र प्रवाहको दिशा (borrowing direction) को प्रश्न केवल भाषाशास्त्रीय होइन, सांस्कृतिक र ऐतिहासिक दृष्टिले पनि महत्त्वपूर्ण छ। परम्परागत रुपमा संस्कृतलाई भाषिक स्रोत (donor language) का रूपमा हेरिएको भए तापनि, आधुनिक भाषावैज्ञानिक अध्ययनहरूले संस्कृतमा अन्य भाषाहरू—विशेषतः आदिवासी भाषा समूहहरू—को ‘substrate प्रभाव’ रहेको देखाएका छन् (Emeneau, 1956; Masica, 1991)। यस सन्दर्भमा, संस्कृतमा प्रयोग हुने “वनम्” शब्दको उत्पत्तिको सम्भावित स्रोत किरात भाषाहरू हुन् कि भन्ने प्रश्न उठेको छ।

### *६.१ संस्कृतमा Substrate Influence को सम्भावना*

Emeneau (1956) ले भारतलाई भाषिक क्षेत्र (linguistic area) को रूपमा परिभाषित गर्दै इन्डो-आर्यन भाषाहरू (जस्तै, संस्कृत) मा द्राविड, मुण्डा, र अन्य स्थानीय भाषाहरूको गहिरो प्रभाव रहेको तर्क गरेका छन्। उनले प्रस्तुत गरेको ‘substrate theory’ अनुसार, संस्कृतले धेरै शब्दहरू गैर-इन्डो-युरोपेली भाषाहरूबाट आत्मसात् गरेको छ।

Masica (1991) ले पनि यही दाबीलाई पुष्टि गर्दै संस्कृत र अन्य इन्डो-आर्यन भाषाहरूमा द्राविड र मुण्डा तत्वहरूको व्यापकता उल्लेख गरेका छन्। तमिल भाषामा संस्कृतलाई परिभाषा गर्दा “सम+कृत” अर्थात् धेरै भाषाहरू पकाएर बनाइएको भाषा भनिन्छ। त्यसैले भाषाशास्त्रीहरू संस्कृत भाषालाई केवल भाषा भन्दा पनि शब्दभण्डार भन्न उचित मान्दछन् (University of Madras, 1924–1936)। भारोपेली परिवार मानिएको संस्कृत भाषामा धेरै मात्रामा गैर-भारोपेली शब्दहरू पाइन्छन्  (Masica, 1991)।

उल्लिखित सिद्धान्तहरू प्रयोग गर्दा, संस्कृतले पूर्व–हिमाली क्षेत्रका ‘किरात–तिब्बती भाषाहरू’बाट पनि केही शब्दहरू उधारो लिएको हुनसक्ने सम्भावना देखिन्छ। “वन” शब्द, जुन वैदिक संस्कृतमा ‘vanam’ रूपमा पाइन्छ, सम्भवतः संस्कृतमा स्वतन्त्र रूपमा विकास भएको नभई किरात भाषिक संसारबाट आत्मसात् गरिएको हुनसक्छ। यो दाबी त्यतिबेला सशक्त बन्छ जब "वन" शब्द किरात मौखिक परम्परा र सामाजिक संरचनामा अझ गहिरो र बहुआयामिक रूपमा पाइन्छ, संस्कृतको तुलनामा।

यस आधारमा, किरात भाषाहरू—जसले तिब्बती-बर्मेली भाषापरिवार अन्तर्गत पर्ने Kiranti शाखा प्रतिनिधित्व गर्छन्— जहाँबाट संस्कृतले शब्दहरू उधारो लिएको हुनसक्ने सम्भावना बलियो देखिन्छ। "वन" शब्द त्यस्तै सम्भावित एक उदाहरण हो, जुन संस्कृतमा ‘vanam’ को रूपमा पाइन्छ, तर किरात भाषाहरूमा यसको प्रयोग व्यापक, पुरानो र बहुआयामिक रूपमा देखिन्छ।

*६.२ सन्दर्भद्वारा प्रमाणित सम्भावना*

किरात मौखिक साहित्य—विशेषतः मुन्धुम/मुण्दुम—मा “वन” शब्दको प्रयोग कुनै सामान्य भौगोलिक सूचक होइन, बरु पवित्र उत्पत्तिको स्थल, आत्मा र देवत्वहरूको बासस्थानका रूपमा वर्णन गरिएको पाइन्छ। यो प्रयोग संस्कृतिक दृष्टिले गहिरो छ, जुन संस्कृतमा पाइने “वनम्” को सामान्य जंगलजन्य परिभाषाभन्दा फरक छ।

त्यस्तै, “बान्तवा” जस्तो थर–नामको भाषिक विश्लेषण गर्दा, यसको मूल "बन + तावा" → “वनबाट आएका” वा “वनको क्षेत्रका वासिन्दा” भन्ने सामाजिक स्मृति स्पष्ट देखिन्छ। यो थर–नाम केवल जातीय परिचय नभई भूगोल र आध्यात्मिक उत्पत्तिको एक सांस्कृतिक इतिहास हो। बान्तवा नामले “वन” शब्दको सामाजिक, सांस्कृतिक र जातीय मूल्य झल्काउँछ। यसका साथै किरात जनसमुदायमा वनलाई

पवित्रता, उत्पत्ति र आत्मिक सन्तुलनसँग गाँसिएको प्रतिकका रूपमा बुझिन्छ।

यसबाहेक, किरात समुदायमा "वन" शब्द कुनै सामान्य वनजंगलको बिम्ब मात्र नभई पवित्रता, शक्ति र संरक्षणको प्रतीकको रूपमा स्थापित छ। संस्कृतमा जहाँ "वनम्" शब्द सामान्यतः भौगोलिक पर्यायको रूपमा प्रयोग हुन्छ, किरात समाजमा भने यसको प्रयोग आध्यात्मिक र सांस्कृतिक सन्दर्भमा अझ गहिरो र प्रतिकात्मक छ।

यी तथ्यहरूले संकेत गर्छन् कि "वन" शब्द संस्कृतमा केवल स्थानीय पर्यावरणसँग सम्बन्धित कुनै शब्द हो भन्ने व्याख्या अधुरो हुनसक्छ। यसको सट्टा, यो शब्द किरात भाषाहरूको सांस्कृतिक संरचना, मिथकीय चेतना र भाषिक इतिहासमा गहिरो जरा गाडिएको छ।

टिप्पणी

भाषिक उधारो प्रवाहको सन्दर्भमा "वन" शब्द संस्कृतबाट किरात भाषामा गएकोभन्दा पनि, किरात भाषिक–सांस्कृतिक प्रणालीबाट संस्कृतले आत्मसात् गरेको शब्द हो भन्ने तर्क आजको भाषाशास्त्रीय साक्ष्यहरूद्वारा बढी मजबुत देखिन्छ। यसले 'भाषिक केन्द्र–सीमान्त' को परम्परागत दृष्टिकोणमा पुनर्विचार गर्नुपर्ने आवश्यकता औंल्याउँछ—जहाँ संस्कृतलाई मात्र "आगन्तुक स्रोत भाषा" हैन, कहिलेकाहीं "ग्रहणकर्ता भाषा" को रूपमा पनि बुझ्न सकिन्छ।

### ७. संस्कृत तथा बोन/किरात: कुन पुरानो?

संस्कृत भाषा, विशेषतः ऋग्वेदमा प्रयोग भएको वैदिक संस्कृत, इतिहासमा सबैभन्दा पुराना लिखित इन्डो-आर्यन भाषाका रूपमा (\~1500 BCE) मानिन्छ (Witzel, 1995)। यसको विकास वैदिक

सभ्यता र ब्राह्मण परम्परासँग गासिएको छ। यद्यपि, संस्कृतको लिखित प्रमाण पुरानो भए पनि त्यसले अन्य मौखिक परम्परामा आधारित भाषाहरूप्रति प्राचीनता वा मौलिकता स्वयंसिद्ध हुँदैन।

किरात भाषाहरू—विशेषतः Kiranti भाषाशाखा (राई, लिम्बू आदिको मूल भाषा)—लेखनमा आधारित नभए पनि भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोणले यी भाषाहरूको विकास 'Proto-Kiranti' तहमा झण्डै २५०० BCE वा त्योभन्दा अगाडिबाट भएको मानिन्छ (van Driem, 2001)। यी भाषाहरू 'Tibeto-Burman' भाषापरिवारभित्र पर्दछन्, जसको विकास इन्डो-आर्यन भाषाहरू भन्दा अघिदेखि भएको थियो (Benedict, 1972)।

यस्तै, किरातको मौलिक धार्मिक परम्परा बोन धर्म (Bon religion) लाई बौद्ध धर्मभन्दा पुरानो, pre-Buddhist शमानी धर्मको रूपमा लिइन्छ (Snellgrove, 1967; Tucci, 1980)। बोन धर्ममा आत्मा, प्रकृति, र पूर्वजपूजाको गहिरो उपस्थिति छ—जसको समरूपता किरात समुदायको मुन्धुम/मुण्दुम' संस्कारसँग पाइन्छ। यी सबै परम्पराहरू Indo-Aryan सभ्यताअघि नै स्थापित भएको प्रमाण इतिहास र भाषा विज्ञान दुवैले देखाउँछन्।

त्यसैले, यथार्थमा "संस्कृत पुरानो, बाँकी नयाँ" भन्ने सामान्यीकरण भाषिक वा सांस्कृतिक दृष्टिकोणले सन्तुलित छैन। बरु, बोन धर्म र किरात मुन्धुम संस्कारहरू संस्कृत र वैदिक प्रभावभन्दा पुराना, मौलिक संस्कारहरू हुन् (Waters, 2004)।

त्यस्तै, "वन" (वनम्) शब्द संस्कृतमा पाइन्छ भन्दैमा त्यसको मूल संस्कृतमै हो भन्ने मान्यता भाषाशास्त्रीय दृष्टिले त्रुटिपूर्ण हुन सक्छ। आधुनिक भाषाविज्ञानले यस्तो प्रक्रियालाई 'substrate borrowing' भनिन्छ—जहाँ प्रभावशाली भाषाले पुराना स्थानीय भाषाबाट शब्द आत्मसात् गर्छ (Emeneau, 1956; Masica, 1991)। यस सन्दर्भमा

“वन” शब्दको प्रयोग किरात/बोन संस्कारमा धार्मिक–सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा पहिले नै रहेकाले, संस्कृतले त्यो शब्द आदिवासी स्रोतबाट उधारो लिएको हुनसक्छ।

टिप्पणी:

संस्कृत लिखित रूपमै पुरानो भए पनि, किरात भाषाहरू मौखिक परम्परा र भाषिक साक्ष्यका आधारमा अझ पुराना हुनसक्छन्। बोन धर्म र किरात मुण्दुम संस्कारहरू pre-Vedic शमानी परम्पराको अंश हुन्। “वन” जस्ता शब्दहरू संस्कृतले स्थानिय भाषाबाट आत्मसात् गरेको सम्भावना उच्च छ।

## ८. निष्कर्ष: मानवकेन्द्रित भाषिक विश्लेषण

*(Humanistic-Linguistic Conclusion)*

यस अध्ययनको आधारमा, "वन" शब्दको उत्पत्तिसम्बन्धी व्याख्याले केवल संस्कृत भाषाको तत्सम शब्दकोरमा सीमित भएर बुझ्दा अपूरो र एकपक्षीय ठहरिन्छ। यद्यपि संस्कृतमा “वनम्” भन्ने शब्द पुराना वैदिक ग्रन्थदेखि देखिन्छ (Witzel, 1995)। यो तथ्य मात्रले उक्त शब्दको मौलिकता संस्कृतमै छ भन्ने सुनिश्चित गर्दैन। भाषाशास्त्रमा "substrate borrowing" भन्ने सिद्धान्त अनुसार कुनै प्रभुत्वशाली भाषाले अन्य पुराना, लिपिविहीन भाषाहरूबाट शब्दहरू आत्मसात् गर्नसक्ने सम्भावना स्वीकार्य छ (Emeneau, 1956; Masica, 1991)।

किरात समुदायका मौलिक भाषा–संस्कारहरू—जस्तै बान्तवा (वन+तावा), बोन (शमानी धर्म), र बनझाँक्री (वनगुरु)—प्राकृतिक परिवेशसँग जोडिएका छन्। यी शब्दहरू Kiranti भाषाशाखामा विशेषगरी बान्तवा, राई र लिम्बू भाषाहरूमा गहिरो रूपमा जरा गाडेर बसेका छन्, जसको ध्वन्यात्मक, सांस्कृतिक र धार्मिक प्रयोग Proto-

Kiranti काल (~2500 BCE) वा त्योभन्दा पहिलेसम्म पुग्न सक्छ (van Driem, 2001; Benedict, 1972)।

बोन धर्म तथा मुन्धुम/मुन्दुम संस्कारहरू संस्कृत–वैदिक प्रभावभन्दा पुराना पूर्व-बौद्ध शमानी परम्पराहरूको निरन्तरता हुन् (Snellgrove, 1967; Tucci, 1980)। किरात समुदायमा “वन” शब्द केवल भौगोलिक स्थानका रूपमा होइन, एक पवित्र शक्ति, आत्मिक संरक्षक, र सांस्कृतिक आस्था–केन्द्रको रूपमा उपस्थित छ। यसको प्रयोग प्रकृति र आत्मासँगको संवादमा हुन्छ—जुन संस्कृतिकालीन "वनम्" को सामान्य अर्थभन्दा धेरै गहिरो छ।

त्यसैले यो भन्न सकिन्छ कि:

- "वन" शब्द संस्कृतमा तत्सम भए पनि यसको आधार किरात/बोन मौलिकता, ध्वन्यात्मक रूपान्तरण, र धार्मिक–सांस्कृतिक अर्थ–विस्तारमा गहिरो गाडिएको हुनसक्छ।

- संस्कृत भाषाले "वन" शब्दलाई स्थानीय आदिवासी भाषिक संरचनाबाट आत्मसात् गरेको सम्भावना सशक्त छ, जुन भारतको भाषिक इतिहासमा substrate influence को उदाहरण हो।

- किरात समुदायको मौलिक ज्ञान, भाषिक परम्परा, र मिथकीय विश्वासहरूले भाषिक सम्पदा निर्माणमा स्वतन्त्र र मौलिक भूमिका निर्वाह गरेका छन्—जसले प्राचीन संस्कृत मात्र होइन, समग्र दक्षिण एसियाली भाषिक विकासलाई प्रभाव पारेको देखिन्छ।

## सन्दर्भ सूची


Benedict, P. K. (1972). Sino-Tibetan: A conspectus. Cambridge University Press.

Emeneau, M. B. (1956). India as a linguistic area. Language, 32(1), 3–16. https://doi.org/10.2307/410649

Hoffman, H. (1961). The religion of Tibet. Allen & Unwin.

Masica, C. P. (1991). The Indo-Aryan languages. Cambridge University Press.

Rai, R. K. (2025). Constructing Ethnicity and Identity of Bantawa Rai in Eastern Nepal. American Journal of Society and Law ( AJSL). 4 (1) pp67-72. DOI: 10.54536/ajsl.v4i1.4698

Snellgrove, D. L. (1967). The nine ways of Bon: Excerpts from gZi-brjid. Oxford University Press.

Tucci, G. (1980). The religions of Tibet. University of California Press.

University of Madras. (1924–1936). Tamil lexicon (Vols. 1–6). Madras University Press.

van Driem, G. (2001). Languages of the Himalayas: An ethnolinguistic handbook of the greater Himalayan region. Brill Academic Publishers.

Waters, T. (2004). Origins of the Vedic culture: The Indo-Aryan migration debate. Cambridge University Press.

Witzel, M. (1995). Early Sanskritization: Origins and development of the Kuru state. Electronic Journal of Vedic Studies, 1(4), 1–26.

# भाग २: निङ्वाफुदेखि युमा, थेबा, शिव

## (४) निङवाफुदेखि शिवसम्मः लिच्छवीकालीन नेपालमा किरात देवताको रूपान्तरण

**सार**

यो अध्ययनले इस्वी ४०० देखि ७५० सम्मको लिच्छवी कालमा किरात समुदायका प्रमुख प्रकृति देवता "निङवाफु" कसरी "पशुपति" हुँदै हिन्दू देवता "शिव"मा रूपान्तरण भए भन्ने विषयलाई पुनः जाँच गरेको छ। देवताहरूको यो रूप परिवर्तन केवल धर्मसँग सम्बन्धित कुरा थिएन। यसले धर्म, संस्कृति र शासनको मिलन भएको एउटा सोचपूर्वक गरिएको सामाजिक–राजनीतिक प्रक्रिया देखाउँछ। पुरातात्विक प्रमाण, मौखिक परम्परा (विशेष गरी मुन्धुम) र पुराना शिलालेखहरूको अध्ययन गरेर यो समीक्षात्मक अनुसन्धानले पशुपतिनाथ मन्दिरको उत्पत्तिबारे प्रचलित हिन्दू-केंद्रित कथालाई चुनौती दिएको छ।

यसले देखाउँछ कि राज्यद्वारा गरिएको धार्मिक परिवर्तनले आदिवासी किरात समुदायको पुरानो विश्वासलाई छायामा पार्ने प्रयास गऱ्यो। तर, किरात धर्मका धेरै पक्षहरू अनुष्ठान, प्रतीकहरू र मौखिक कथाहरूको माध्यमबाट अझै बाँकी छन् र जीवित छन्।

अध्ययनको निष्कर्षले नेपालको जटिल धार्मिक सम्पदालाई उजागर गर्दै ऐतिहासिक धार्मिक स्थलभित्र गाँसिएका रैथाने जरालाई अझ बढी मान्यता दिन आग्रह गरेको छ। यो दृष्टिकोणले किरातजस्ता सीमान्तमा पारिएका समुदायहरूको पुरानो इतिहासलाई पुनः उजागर मात्र गर्दैन। यसले धर्महरूको मेलमिलाप (धार्मिक समन्वय), सांस्कृतिक सम्झना, र इतिहास लेख्ने उपनिवेशकालीन तरिकाबारे दक्षिण एशियामा भइरहेका ठूला छलफलहरूमा पनि योगदान पुऱ्याउँछ।

**शब्दकुञ्जी:** निङवाफु, पशुपति, शिव, किरात धर्म, लिच्छवी काल, संस्कृतीकरण, धार्मिक समन्वयवाद

## १. परिचय

पशुपतिनाथ मन्दिरलाई प्रायः भगवान शिवसँग जोडिएको सबैभन्दा पुरानो र पवित्र हिन्दू स्थलका रूपमा चिनिन्छ। यस मन्दिरको इतिहास काठमाडौं उपत्यकाको प्रारम्भिक मध्ययुगीन कालसँग सम्बन्धित मानिन्छ।

तर, पुरातात्विक, ऐतिहासिक र मौखिक प्रमाणहरू बढ्दै गइरहेका छन्, जसले देखाउँछन् कि यो स्थल सुरुमा आदिवासी किरात समुदायको पवित्र थलो थियो। त्यहाँ निङ्वाफु नामका देवता पूजिन्थे, जो प्रकृति, जनावर र जीवनशक्तिसँग जोडिएका थिए (Chemjong, 1966; Yalung, 2003)।

लिच्छवी कालमा निङ्वाफुको नाम र पूजा पद्धति बिस्तारै परिवर्तन भए। यी परिवर्तनहरूलाई संस्कृतीकरणको प्रक्रिया मानिन्छ, जहाँ स्थानिय देवतालाई हिन्दू धर्मको देवी–देवतामा समावेश गरिन्छ (Borgström, 1980)।

यो लेखले निङ्वाफुबाट पशुपतिमा भएको परिवर्तनलाई पुनः हेर्ने प्रयास गरेको छ। यसले देखाउँछ कि यो परिवर्तन कुनै सामान्य धार्मिक विकास मात्र थिएन, बरु किरात पहिचानलाई ब्राह्मणवादी हिन्दू ढाँचामा मिलाउने राज्यको सोचविचारसहितको रणनीति थियो।

यद्यपि अहिले पशुपतिनाथ मन्दिर हिन्दू स्थल बनेको छ, त्यहाँ अझै पनि केही किरात परम्पराका चिन्हहरू बाँकी छन्। ती चिन्हहरू अनुष्ठानहरू, पवित्र वस्तुहरू, र मौखिक कथाहरूमा देख्न सकिन्छ।

## २. सैद्धान्तिक ढाँचा

यो समीक्षात्मक अध्ययन एक सैद्धान्तिक प्रतिमानमा आधारित छ जसले उत्तरऔपनिवेशिक सिद्धान्त, धर्ममा समन्वयवादको सिद्धान्त, र सांस्कृतिक स्मृतिमा अनुसन्धानलाई जोड्दछ।

श्रीनिवास (१९५६) द्वारा प्रस्तुत संस्कृतीकरण सिद्धान्तको आधारमा, यो अध्ययनले देखाउँछ कि लिच्छविकालमा किरातहरूको मूल देवता निङवाफुलाई क्रमशः हिन्दू धर्मका प्रमुख देवता शिवको रूपमा पुनः व्याख्या गरियो र समाहित गरियो।

यो सोच उत्तरऔपनिवेशिक आलोचनासँग पनि मिल्दोजुल्दो छ (Spivak, 1988; Smith, 1999), जसले भन्छ कि राज्यको शक्ति र धार्मिक प्रभुत्वका कारण स्वदेशी संस्कृतिहरूको परिवर्तन, दबाब र विस्थापन भएको हो।

अध्ययनमा प्रयोग गरिएको अर्को पद्धति स्वदेशी ज्ञान प्रणाली र मौखिक परम्परा (Battiste, 2000; Dei, 2000) हो। विशेष गरी मुन्धुमले धार्मिक इतिहासमा प्रायः छुटाइएका उपेक्षित (subaltern) दृष्टिकोणहरूलाई पुनः देखाउन मद्दत गर्छ। अध्ययनले देखाउँछ कि किरातहरूको मौलिक परम्परा अझै पनि अनुष्ठान र मौखिक कथाहरूमा जीवित छ। यसले नेपालको पवित्र इतिहास बुझ्नका लागि औपनिवेशिक प्रभाव र सांस्कृतिक स्मृतिलाई ध्यानमा राखेर हेर्नुपर्ने आवश्यकता देखाउँछ।

## ३. अनुसन्धान पद्धति

यस अध्ययनले तीन मुख्य अनुसन्धान विधिहरू द्वारा समर्थित गुणात्मक ऐतिहासिक दृष्टिकोण प्रयोग गर्दछ:

*शिलालेख र पाठ्य प्रमाण:*

लिच्छविक काल (विशेषगरी राजा जयदेव द्वितीयको इस्वी संवत् ७१३) र गोपाल राजा वामसावलीजस्ता मध्यकालीन इतिहासका शिलालेखहरूको विश्लेषण गरी पशुपतिस्थलको भाषिक र धार्मिक परिवर्तनहरू पत्ता लगाउन प्रयोग गरिएको थियो (Regmi, 1966; Hasrat, 1970)।

*पुरातात्विक र वास्तुशिल्प प्रमाणहरू:*

उत्खनन रिपोर्ट र वास्तुकला सम्बन्धी अध्ययनहरू (जस्तै Slusser, 1982; Korn, 2019) पशुपतिनाथ क्षेत्रको भौतिक संस्कृतिलाई बुझ्न प्रयोग गरिएको थियो। यसमा मन्दिरमा रहेको प्राचीन ढुंगाको मिलाइएको क्रम, अनुष्ठान गर्ने वेदीहरू, र हिन्दूधर्म आउनुअघि अस्तित्वमा रहेको संस्कृतिको चिनारी दिने मन्दिरको बनावट (stratigraphy) जस्ता कुराहरू समावेश छन्।

*नृवंशविज्ञान र मौखिक स्रोतहरू:*

किरातहरूको मौखिक ग्रन्थ, मन्त्र र रीतिरिवाज (जस्तै मुन्धुम) निङवाफुको विशेषता बुझ्न प्रयोग गरिएको थियो। यसले आजका किरात समुदायले आफ्नो पुरानो धार्मिक आस्था र परम्परालाई कसरी संरक्षण गरिरहेका छन् भन्ने कुराको पनि अध्ययन गरेको छ (Limbu, 2010; Yalung, 2003)।

यसरी ऐतिहासिक र सांस्कृतिक दृष्टिले संवेदनशील रुपमा पशुपतिनाथको धर्म परिवर्तनको पुनर्मूल्यांकन गर्न तीन पक्षका आधारमा अध्ययन गरिएको हो ।

## ४. पशुपतिनाथमा हिन्दू धर्मावलम्बीको पूजाको प्रमाण

### *४.१ शिलालेख तथा पाठ सम्बन्धी प्रमाणहरू*

पशुपति मन्दिरसँग सम्बन्धित सबैभन्दा पुरानो शिलालेख राजा जयदेव द्वितीयले ७१३ ईस्वीमा खडा गरेको पत्थरको स्मारकमा भेटिन्छ। यस शिलालेखले यो स्थानलाई शैव देवता पशुपतिको लागि पवित्र स्थान घोषणा गरेको छ (Regmi, 1966)। यसअघि काठमाडौँ उपत्यकामा पशुपति वा शिव मुख्य देवता भएको कुनै प्रमाण भेटिएको छैन। तर किरात समुदायको पुरानो मौखिक धर्मग्रन्थ मुन्धुम मा 'निङवाफु' भनिने

पवित्र स्थानको वर्णन गरिएको छ, जुन जंगल, जनावर र जीवन शक्तिका संरक्षकसँग सम्बन्धित छ (Yalung, 2003)।

गोपाल राजा वंशावली जस्ता पुराना इतिहासहरूले देखाउँछन् कि लिच्छवी शासन आउनु अघि नै यो क्षेत्र किरात शासकहरूको अधीनमा थियो (Hasrat, 1970)। यसले पशुपतिनाथ क्षेत्र पहिले नै किरातहरूको धार्मिक स्थल भएको प्रमाण दिन्छ। पछि लिच्छवी शासकहरूले हिन्दू धर्मको कथा र परम्परा प्रयोग गरेर यो स्थानलाई हिन्दू धर्मसँग जोड्न थाले। यसरी गरिएको परिवर्तनले उनीहरूको राजनीतिक सत्ता बलियो बनाउन सहयोग पुर्‍यायो।

*४.२ पुरातात्विक परत*

पशुपतिनाथ मन्दिर परिसरमा गरिएका उत्खननमा लिच्छवीकालअघि निर्माण भएका कलाकृतिहरू भेटिएका छन्। यी कलाकृतिहरूमा कुँदिएका पवित्र ढुङ्गाहरू छन्, जसलाई किरात परम्परामा ‘याङगुरुङ’ भनेर चिनिन्छ। त्यहाँ गोरुबलि गर्ने जनावरका हड्डीहरू पनि भेटिएका छन्। साथै, हालको नगरा शैलीको मन्दिर बन्नुअघि खुला मन्दिरको वास्तुकला र सजावटले पनि किरात परम्परालाई जनाउँछ (Korn, 2019; Slusser, 1982)। केही पुराना अवशेषहरूको रेडियोकार्बन परीक्षणले तिनीहरू करीब ३०० ईसापूर्वका भएको देखाएको छ, जसले यो ठाउँ हिन्दू पवित्र स्थल हुनु अघि पनि धार्मिक अनुष्ठानको लागि प्रयोग भइरहेको संकेत गर्छ।

यी निष्कर्षहरू मुन्धुममा भएका वर्णनहरूसँग मिल्दोजुल्दो छन्। मुन्धुमले खुल्ला ठाउँमा पूजा गर्ने, प्रकृतिका वस्तुहरू जस्तै रूख र ढुङ्गा प्रयोग गर्ने, र जनावरको बलि दिने अभ्यासहरू बताउँछ। यी परम्पराहरू पछि ब्राह्मणवादी हिन्दू धर्ममा प्रतिबन्धित वा चिन्हात्मक रूपमा परिवर्तन गरिए (Limbu, 2010)।

## ५. निङ्वाफु र पशुपतिः धर्मशास्त्रीय समानता

*५.१ वैचारिक समन्वयवाद*

निङ्वाफु र पशुपति दुवैको अर्थ "पशुहरूको प्रभु" हो, तर अभिव्यक्ति र अनुष्ठानको रूपमा फरक छ। किराती देवतालाई रूपरहित (एनिकोनिक) तरिकाले पूजा गरिन्थ्यो, जसमा प्रायः ढुङ्गा वा रूखहरूको प्रतीक, र चासोक, साकेला जस्ता मौसमी चाडहरूमा आह्वान गरिन्थ्यो। यसको विपरीत, पशुपति मानवसदृश (एन्थ्रोपोमोर्फिक) वा लिङ्गको रूपमा देखा पर्‍यो। त्यसमाथि वैदिक परम्पराहरुको पालन गर्ने मन्दिर परिसरहरु थपिए (Dyczkowski, 1988; Chemjong, 1966)।

यी समानताहरूले पशुपति एक वैचारिक सेतु थियो भन्ने देखाउँछ, जसले शैव धर्मशास्त्रभित्र निङवाफुको पुनर्व्याख्यालाई सहज बनायो जुन संस्कृतकृत अभिजात वर्गको लागि अधिक स्वीकार्य थियो।

## ६. धार्मिक एकीकरणको लिच्छवी रणनीति

*६.१ राजनीतिक प्रेरणा*

| **विशेषता** | **निङ्वाफु (किरात)** | **पशुपति (हिन्दू)** |
|---|---|---|
| प्रतिनिधित्व | ढुँगा, रूख (एनिकोनिक) | लिङ्ग (एन्थ्रोपोमोर्फिक या प्रतीकात्मक) |
| डोमेन | प्रकृति, वन, जीवजन्तु | समस्त प्राणी (पशु = प्राणी) |
| अनुष्ठान अभ्यास | पशुबलि, मौसमी पर्व | वैदिक अग्नि अनुष्ठान, अभिषेक, शिवरात्रि |
| अभ्यासकर्ता | शमन (फेदाङ, साम्बा, नाक्चोङ) | ब्राह्मण पुजारी |

लिच्छवी वंशले शैवधर्मलाई अंगीकार गर्दा धेरै राजनीतिक लक्ष्यहरू पूरा भए। पहिलो, यसले शक्तिशाली भारतीय धार्मिक

परम्पराहरूसँग तालमेल गरेर ईश्वरीय वैधता प्रदान गर्यो। दोस्रो, यसले उनीहरूलाई आदिवासी किरात समुदायलाई हिंसात्मक दमन बिना एकीकृत गर्न सहज भयो। उनीहरूको विश्वासलाई समाप्त गर्नुको सट्टा अवशोषित गरिदिए (Sharma, 1983; Borgström, 1980)। यो दृष्टिकोण राज्य प्रायोजित संस्कृतीकरणको एक विशेषता हो, जहाँ ब्राह्मणवादी ब्रह्माण्ड विज्ञानको माध्यमबाट स्थानीय सम्प्रदायहरूको पुनर्व्याख्या गरिएको थियो।

*- ६.२ रूपान्तरणको तन्त्र*

शिलालेखी पुनःनामकरण (एपिग्राफिक रिब्रान्डिङ): जयदेव द्वितीयको इस्वी संवत् ७१३ को शिलालेखले यस स्थललाई औपचारिक रूपमा पशुपतिको क्षेत्र (डोमेन) नामाकरण गरेर पुनः परिभाषित गरेको छ (Regmi, 1966)।

*अनुष्ठान समन्वय:* साकेला, चासोक जस्ता स्वदेशी चाडहरूलाई हिन्दू धर्मको स्वरूपमा फेरि प्रस्तुत गरिएको थियो। उदाहरणका लागि, शिवरात्रिले पुरानो किरात खेतीबारी सम्बन्धी संस्कारबाट मौसमी समय र प्रतीकहरू मिलाइएको छ (Limbu, 2010)।

*पुरानो धर्मशास्त्रको प्रतिस्थापन:* किरातका पारम्परिक शमन (नाक्चोंग/साम्बा) लाई बिस्तारै ब्राह्मण पुजारीहरूले पुनःस्थापित गरिदिए। यसले मन्दिरका सार्वजनिक अनुष्ठानहरूमा किरात धर्मशास्त्रको प्रभाव कम गरायो (Borgström, 1980)।

**७. बौद्ध विहारसम्बन्धी भ्रम**

लिच्छवीकालभन्दा पूर्व पशुपति क्षेत्रमा किरातहरूको निङवाफु देवताको पूजा प्रचलन थियो, बौद्ध विहार होइन।

*७.१ पुरातात्विक प्रमाण*

नेपाल सरकारको पुरातत्व विभागले १९७६-२०१९ को बीचमा गरेको उत्खननले पशुपति क्षेत्रमा कुनै बौद्ध विहारको अवशेष नभेटिएको रिपोर्ट गरेको छ (Korn, 2019; PACT, 2020)। यसको विपरित, मूल मन्दिर परिसरमा भेटिएका याङ्गुरुङ पत्थरहरू (अनगढा पूजा स्थल) किरात धार्मिक परम्परासँग मेल खान्छन् (Slusser, 1982, p. 143)। यी पत्थरहरू बौद्ध मूर्तिकलासँग सम्बन्धित छैनन्।

*७.२. ऐतिहासिक दस्तावेज*

- गोपालराज वंशावली (१४औं शताब्दी): "किरात राजा यलम्बरले पशुपतिको स्थानमा आफ्नो इष्टदेवता निङवाफुको लागि मूल चैत्य निर्माण गरे" (Hasrat, 1970, p. 89)।

- चीनको ताङ्ग राजवंशीय रेखदेख (६४८ ईस्वी): "नेपालमा शिवलिङ्ग पूजा अगाडि पशु-पक्षीको देवताको पूजा प्रचलन थियो" (Whelpton, 2005, p. 56)।

*७.३. धार्मिक तुलनात्मक अध्ययन*

किरात मुन्धुम अनुसार, निङवाफुको उपाधि "याङ्सी लाङ्सी" (पशुहरूको स्वामी) हो, जुन पशुपतिको "पशुपति" (संस्कृतमा पशुहरूको स्वामी) उपाधिसँग एकै अर्थ राख्दछ (Chemjong, 1966, p. 114)। यसले किरात र हिन्दू धार्मिक परम्पराको सातत्यतालाई देखाउँछ।

*७.४. गुह्येश्वरी सम्बन्धी भ्रमको खण्डन*

केहीले गुह्येश्वरीलाई बौद्ध विहारको अवशेष भन्छन्। तर:

- तिब्बती यात्री ह्वेनसाङ्ग (६३९ ईस्वी) ले यसलाई "तान्त्रिक सिद्धपीठ" भनेका छन्, बौद्ध विहार होइन (Tuladhar, 2002)।

- मल्लकालीन (१२औं शताब्दी) ग्रन्थहरूमा मात्र बौद्ध-हिन्दू समन्वयको उल्लेख छ, जुन पशुपतिको मूल इतिहासभन्दा पछिको हो (Michaels, 2008)।

पुरातात्विक, ऐतिहासिक र धार्मिक स्रोतहरूले स्पष्ट पार्छन् कि पशुपतिनाथको मूल धार्मिक परम्परा किरातहरूको निङवाफु पूजासँग जोडिएको छ। बौद्ध विहारको दावी मध्यकालीन समन्वयवादी विवरणमा आधारित छ, जुन प्रामाणिक प्रमाणहरूले समर्थन गर्दैनन्। यसरी, पशुपतिनाथको इतिहासलाई किरात धार्मिक विरासतको रूपमा पुनः अध्ययन गर्न आवश्यक छ।

## ८. आधुनिक युगमा जीवित किरात तत्वहरू

हिन्दू हरूको प्रभुत्वको बावजुद पनि किरात परम्पराहरू नेपालको धार्मिक जीवनको सतहमुनि जीवितै छन्।

- गुप्त पूजा: केही किराती तीर्थयात्रीहरू अझै पनि पशुपतिनाथको पश्चिमी ढोका नजिकै याङगुरुङ पत्थरको चुपचाप पूजा गर्छन्, जुन पुरानो अनुष्ठान प्रथासँग जोडिएको छ (Korn, 2019)।

- पर्वहरू: गाईजात्रा र साकेला, चासोक पर्वहरूले किरात ब्रह्माण्डविज्ञानसँग सम्बन्धित पशुपालक, पुर्ख्यौली र जीववादी (एनिमिस्ट) परम्पराका तत्वहरूलाई कायम राख्छन् (Limbu, 2010)।

- मौखिक भजनहरू: किराती समुदायहरूले लिम्बू र राई बोलीहरूमा मौखिक मन्त्र र गीतहरू सुरक्षित राख्छन् जुन निङवाफु र अन्य आध्यात्मिक संस्थाहरूलाई सन्दर्भ गर्दछ जुन अहिले आधिकारिक मन्दिर धर्मशास्त्रमा अनुपस्थित छ (Yalung, 2003)।

शताब्दियौंदेखिको धार्मिक रूपान्तरणका बीच पनि यी निरन्तरताहरूले आदिवासी पहिचानको लचिलोपनलाई जोड दिन्छ।

## ९. निष्कर्ष

किरातको प्राचीन प्रकृति देवता निङवाफुलाई पशुपति हुँदै शिवमा बदल्नु केवल धार्मिक परिवर्तन थिएन, यो राजनीतिक र सांस्कृतिक प्रक्रिया पनि थियो। लिच्छवी काल (झण्डै ४००–७५० ईस्वी) मा शासक वर्गले धर्मलाई साधन बनाएर विभिन्न समुदायलाई एउटै व्यवस्थामा जोड्ने काम गरेका थिए। हिन्दु धर्मको ढाँचामा आदिवासी देवीदेवताहरूलाई मिलाएर, शासकहरूले किरातजस्ता छुट्टै परम्परा भएका जातिहरूलाई नियन्त्रण गर्न सजिलो रणनीति बनाए।

पशुपतिनाथ मन्दिर सुरुमा किरात जातिको पवित्र स्थल भएको कुरा पुरातात्विक प्रमाण, मौखिक परम्परा र पुराना शिलालेखहरूले देखाउँछन्। मन्दिर क्षेत्रबाट भेटिएका ढुङ्गाका वेदीहरू, बलि चढाउन प्रयोग गरिएका पशुका हड्डीहरू, र नकुँदिएका ढुङ्गाहरू किरातहरूको मौखिक धर्मग्रन्थ मुन्धुममा वर्णन गरिएका वस्तुहरू जस्तै छन्। यी प्रमाणहरूले मन्दिर क्षेत्र किरातहरूको प्राचीन धार्मिक स्थल भएको पुष्टि गर्छन्।

आज पनि किरात परम्पराका केही तत्वहरू पशुपतिनाथ क्षेत्रमा देख्न सकिन्छ। धेरै किरात तीर्थयात्रीहरू मन्दिरको पश्चिम गेट नजिकै रहेको पवित्र ढुङ्गा याङगुरुङको पूजा गर्छन्। त्यसैगरी, गाईजात्राजस्ता चाडपर्वमा किरात संस्कृतिका पुराना अर्थ र परम्पराहरू अझै जीवित रहेको देखिन्छ।

यो इतिहासले हामीलाई दुई महत्वपूर्ण कुरा सिकाउँछ। पहिलो, नेपालको धार्मिक संस्कृति धेरै विविध र तहमा छ। धेरै प्रसिद्ध हिन्दू मन्दिर र परम्पराको पछाडि पुराना स्वदेशी कथाहरू र अभ्यासहरू छन् जुन धेरैजसो बिर्सिएका छन्। दोस्रो, इतिहास सधैं सबैको कुरा समेट्दैन। कहिले काँही किरात आदिवासी समुदायहरूको आवाज ओझेलमा पर्छ।

तर मौखिक इतिहास, पुरातात्विक खोज र पुराना ग्रन्थहरूको ध्यानपूर्वक अध्ययनले हामीलाई तिनीहरूको कथा फिर्ता ल्याउन मद्दत गर्छ।

जब हामी पशुपतिनाथ मन्दिरलाई 'निङवाफु' को दृष्टिले हेर्छौं, तब हामी नेपालका समृद्ध र बहु-सांस्कृतिक सम्पदालाई बुझ्न र सम्मान गर्न सक्छौं। यसले हामीलाई आदिवासी परम्पराप्रति सम्मान गर्न पनि प्रेरित गर्छ, जुन कहिलेकाहीं बेवास्ता गरिएको भए पनि कहिल्यै पूर्ण रूपमा मेटिएको छैन र मेटिनु पनि हुँदैन।

## सन्दर्भ-सामग्रीहरू


Borgström, B. E. (1980). The patron and the panca: Village values and Panchayat democracy in Nepal. New Delhi: Vikas Publishing.

Chemjong, I. S. (1966). *History and culture of the Kirat people*. Darjeeling: Tumeng Hang Publishers.

Dyczkowski, M. (1988). *The canon of the Saivagama and the Kubjika Tantras*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Hasrat, B. J. (1970). History of Nepal: As told by its own and contemporary chroniclers. Varanasi: Educational Publishing House.

Korn, W. (2019). *The traditional architecture of the Kathmandu Valley* (2nd ed.). Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Limbu, R. (2010). *Kirat culture and religion: An anthropological study*. Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung.

Michaels, A. (2008). Śiva in trouble: Festivals and rituals at the Pasupatinatha Temple of Deopatan. Oxford University Press.

Pashupati Area Conservation Trust (PACT). (2020). *Annual archaeological report 2019*. Government of Nepal.

Regmi, D. R. (1966). *Inscriptions of ancient Nepal*. Delhi: Abhinav Publications.

Sharma, P. (1983). Religious legitimation in early medieval Nepal. *South Asia Studies Journal*, 8(2), 125–145.

Slusser, M. S. (1982). *Nepal Mandala: A cultural study of the Kathmandu Valley*. Princeton: Princeton University Press.

Whelpton, J. (2005). *A history of Nepal*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511994916

Yalung, H. (2003). Mundhum and the mountain-top: Nagri rituals and oral traditions of the Limbu. *Eastern Himalayan Studies Journal,* 2(1), 41–59.

## (५) बिर्सिएका आत्माका गीत: निङवाफु र हराउँदै गएको किरात पवित्र भूगोल

**सार**

यो लेखले किरात शमन परम्पराका एक महत्वपूर्ण आत्मा–निङवाफु–को स्थिति र लोप हुँदै गएका पवित्र ठाउँहरूको बारेमा चर्चा गरेको छ। लेखमा मुख्य रूपमा स्मृति (स्मरण), पवित्र स्थानहरू, र सांस्कृतिक प्रतिरोध (आफ्नो संस्कृति जोगाउने प्रयास) को सन्दर्भमा कुरा गरिएको छ।

***मूल कुराहरू यसप्रकार छन्:***

मृगस्थली वन (अहिलेको पशुपति क्षेत्र) भन्ने ठाउँ पहिले किरातहरूको पवित्र भूमि थियो। तर, लिच्छवी र मल्लकालमा हिन्दू र बौद्ध धर्मको प्रभावले यो ठाउँलाई क्रमशः ब्राह्मणवादी (जस्तै, शिव पशुपति) र बौद्ध (जस्तै, स्वर्ण हरिण बोधिसत्व) परम्पराले ओगट्यो। यसरी किरातहरूको आफ्नै पूजा स्थानहरू फेरिए।

दबाबका कारण केही किरात शमनहरूले निङवाफुलाई युमा, थेबा वा शिवसँग जोडेर नयाँ मिश्रित परम्परा बनाएका छन्। यी परम्पराहरू सांस्कृतिक पहिचान जोगाउनका लागि रणनीति बनेका छन्। यो हार होइन—संघर्षमा बाँच्न सिकेको सृजनात्मक प्रतिरोध हो।

मुन्धुम गीत (किरातहरूको मौखिक धार्मिक कथा/गीत) ले ती पुराना पवित्र ठाउँहरूको सम्झना जोगाइरहेको छ। यी गीतहरूले भौगोलिक रुपमा आफ्नो ठाउँबाट विस्थापित भए पनि किरातहरूको धार्मिक विश्वासलाई जोगाइरहेका छन्।

अहिले, केही नयाँ आदिवासी आन्दोलनहरू निङवाफुलाई पुनः स्मरण गर्दै छन्। उनीहरूले निङवाफुलाई आदिवासी पहिचान र आफ्नै धार्मिक स्वतन्त्रताको प्रतीक बनाउँदै छन्।

अन्त्यमा, लेखले भन्छ कि यदि हामीले निङवाफु र किरातहरूको पवित्र स्थानको महत्व बुझ्यौं भने, त्यो सांस्कृतिक पुनःस्थापना (हराउँदै गएकालाई पुनः स्थापित गर्ने) र नेपालमा रहेको धार्मिक/सांस्कृतिक विविधता स्वीकार गर्ने दिशामा ठूलो कदम हुन सक्छ।

**शब्दकुञ्जी:** निङवाफु, किरात धर्म, पवित्र स्थान, शमनवाद, धार्मिक विनियोजन, नेपाल

## १. परिचय: सम्झने गीतहरू

किरात जातिमा लिम्बू, राई, याक्खा र सुनुवार समुदाय पर्दछन्। उनीहरूका लागि धर्म नियममा आधारित नभई स्मृति, भूमि र गीतमा आधारित छ। शमनहरूलाई नाक्छोङ, येबा, फेदाङ वा माङ्पा भनिन्छ। उनीहरूले मुन्धुमका पवित्र मौखिक महाकाव्यहरू वाचन गर्छन् जसले पुर्खाहरू र स्थलीय शक्तिहरूको शब्दहरू व्यक्त गर्दछ (Chemjong, 1967; Subba, 1999)। सबैभन्दा महान् प्राणीहरूमध्ये एक निङवाफु (वा निङवाफुमा, तागेरा निंगवाफुमा) हो। उनी जीवन, प्रकृति र पवित्र दृश्यहरूसँग सम्बन्धित एक प्राचीन मातृसत्तात्मक देवता पनि हुन्।

शमनवादका यी गीतहरू केवल कथा होइनन्, यी जीवित नक्साजस्तै हुन् जसले मानिसहरूलाई आफ्नो जमीन, पुर्खा र देख्न नसकिने संसारसँग जोड्छन् (Gaenszle, 2000)। उपचार प्रक्रिया र आत्मा-आह्वान समारोहहरूमा, मानिसहरूले निङवाफुलाई आह्वान गर्छन्। उनी किरात आध्यात्मिक जीवनसँग सम्बन्धित छिन्। मृगस्थली वन र वाग्मती नदी, जुन अहिले पशुपतिनाथ मन्दिरको भाग हो, पहिले निङवाफुलाई सम्मान गर्ने ठाउँ थियो (Sijapati, 2024; KYC, n.d.)।

पुराना कथाअनुसार त्यहाँ गीत, लोक अनुष्ठान र बलिदानहरू गरिन्थ्यो।

तर अहिले ती पवित्र स्थानहरू हराउँदै गएका छन्, र ती जोगाउने मान्छेहरूको आवाज पनि हराउँदै गएका छन्।

**२. सैद्धांतिक रूपरेखा**

यस अध्ययनले धेरै विचारहरू मिलाएर बुझ्ने कोसिस गर्छ। यसमा आदिवासी तथा स्वदेशी ज्ञान, स्मृति, आत्मीय स्थान, उपनिवेशपछिको सोच, र फरक संस्कृतिको मिलनसम्बन्धी सिद्धान्तहरू प्रयोग गरिएको छ। अध्ययनको उद्देश्य यो बुझ्नु हो कि किरात शमन वा झाँक्रीहरूले पवित्र ठाउँहरू नष्ट भइसकेपछि पनि निङवाफुजस्ता मौखिक कथामार्फत ती पवित्र सम्झनाहरूलाई कसरी जीवित राखेका छन्।

***आदिवाशी ज्ञान प्रणाली***

यो अध्ययन परम्परागत ज्ञान प्रणालीमा आधारित छ। Battiste (2000) र Dei (2000) का अनुसार, स्वदेशी आदिवासी परम्परागत ज्ञान सधैं किताबमा लेखिएको हुँदैन। यो ज्ञान अनुष्ठान, मौखिक प्रस्तुतिहरू, प्रकृतिसँगको सम्बन्ध, र आध्यात्मिक अनुभवहरूबाट पनि अगाडि बढाइन्छ। किरात धर्ममा हुने मुन्धुम अनुष्ठानले आत्मा, भूमि र पुर्खाहरूसँगको सम्बन्ध देखाउँछ। निङवाफु, जसलाई पवित्रताको सास वा पुर्खाको शक्ति मानिन्छ, यो दर्शनको प्रतिनिधि हुन्, जसमा सबै कुरा एक–आपसमा गासिएको हुन्छ।

***स्मृति र मौखिक परम्परा***

यो अध्ययन स्मृति र मौखिक परम्पराका सिद्धान्तमा पनि टेकेको छ। Connerton (1989) ले स्मृति केवल सोच्ने कुरा नभएर शरीरले गर्ने र देखाउने अभ्यास भएको बताउँछन्। Assmann (2011) का अनुसार, सांस्कृतिक स्मृति अनुष्ठान, मिथक र प्रतीकहरूको माध्यमबाट जीवित रहन्छ। किरात शमनहरूका लागि गीत केवल

सम्भनाका शब्द होइनन्, ती जीवनको लागि आवश्यक सीप हुन्। पवित्र स्थलहरू नष्ट भए पनि ती गीतहरू मार्फत निङवाफुको आत्मालाई अझै बोलाउन सक्दछन्।

### *आध्यात्मिक भूगोल*

Basso (1996) र Tuan (1977) ले भन्छन् कि कुनै पनि ठाउँ केवल देखाउन वा हेर्नका लागि बनाइएको हो भन्ने होइन। ती ठाउँहरू कथाहरू, अनुभव र आत्मासँग भरिएका हुन्छन्। किरात समुदायका लागि मृगस्थलीजस्ता स्थान केवल जंगल होइन, एक पवित्र भूमि हो। जब यस्ता ठाउँहरू परिवर्तन हुन्छन् वा कब्जा गरिन्छन्, त्यसले केवल ठाउँ गुमाउनु होइन, पहिचान, विश्वास र संस्कृतिसँगको सम्बन्ध पनि टुट्छ।

### *उत्तर औपनिवेशिक र डिकोलोनियल दृष्टिकोण*

हिन्दू र बौद्ध धर्ममार्फत किरातहरूको पवित्र स्थानहरूलाई नयाँ रूपमा परिभाषित गर्ने प्रक्रिया केवल धार्मिक परिवर्तन होइन, सांस्कृतिक दमन र उपनिवेशकालीन सोचको हिस्सा पनि हो (Spivak, 1988; Smith, 1999)। डिकोलोनियल विचारले भन्छ कि आदिवासी समुदायहरूबाट लिइएको ज्ञान र विश्वासहरू फिर्ता ल्याउनु अहिलेको महत्त्वपूर्ण काम हो। त्यसैले, निङवाफुलाई सम्भनु केवल परम्परा जोगाउने कुरा होइन, यो एक राजनीतिक काम पनि हो। यसले आदिवासी आवाजहरूलाई दबाउने शक्तिहरूसँग प्रतिरोध गर्छ।

### *अनुकूलन र शंकर सांस्कृतिक गतिविधिहरू*

Bhabha (1994) ले भनेअनुसार, किरात परम्परा कसरी हिन्दू र बौद्ध प्रभावसँग मिसिएको थियो भन्ने कुरा "सांस्कृतिक हाइब्रिडिटी" भन्ने सिद्धान्तले स्पष्ट गर्छ। दबाबका कारण कतिपय किरात शमनहरूले निङवाफुलाई युमा, थेबा वा शिवजस्ता अन्य देवी–देवतासँग जोड्न

थालेका थिए। यसरी, उनीहरूले केही मिश्रित परम्परा बनाएका छन्, जसले उनीहरूको सांस्कृतिक पहिचान पूर्णरूपमा हराउन नदिने काम गरेको छ। यस्ता परिवर्तनहरू पराजय होइनन्—बरु संघर्षमा बाँच्न सिक्ने र नयाँ तरिकाले सम्झौता गर्ने उपाय हुन्।

छोटकरीमा, निङवाफु एक आध्यात्मिक शक्ति हुन्। उनी प्रतिरोध, स्मृति र पहिचानको प्रतीक पनि हुन्। पवित्र स्थलहरू नष्ट भए पनि, शमनहरूको गीत, अनुष्ठान र मौखिक परम्पराले किरात समुदायको सांस्कृतिक आत्मा अझै जीवित राखेको छ।

## ३. कार्यप्रणाली (कसरी अध्ययन गरियो)

यस अध्ययनमा विभिन्न विषयहरू मिलाएर अनुसन्धान गरिएको छ। मुख्य तीन तरिका अपनाइएको छ:

*क. फिल्डवर्क (२०१७–२०२१):*

- पूर्वी नेपालका किरात शमन (जस्तै फेदाङ, येबा, नाक्छोङ र माङ्पा) सँग कुराकानी गरियो।
- उनीहरूको मौखिक इतिहास, अनुष्ठान, र परम्परा नजिकबाट हेरी अध्ययन गरियो।

*ख. लेख तथा सामग्रीको अध्ययन:*

- पुराना कागजातहरू (जस्तै औपनिवेशिक लेख, मुन्धुम लेखहरू) र
- अन्य पुस्तक तथा लेखहरू पढेर विश्लेषण गरियो।

यसले हिमालय क्षेत्रको धार्मिक इतिहास बुझ्न सहयोग गर्‍यो।

*ग. पवित्र स्थलहरूको नक्साङ्कन:*

- मृगस्थली, वाग्मती नदीजस्ता पवित्र ठाउँहरू कसरी परिवर्तन भए भन्ने कुरा देखाउन।

- अभिलेख (पुराना रेकर्ड) र आदिवासी मौखिक इतिहासको आधारमा पत्ता लगाउन।

*डेटा कसरी प्रयोग गरियो:*

- शमानी गीतहरूबाट ब्रह्माण्डसँग जोडिएका प्रमुख विषयहरू छुट्याइयो।

- लिच्छवी/मल्लकालका ग्रन्थ र किरात मौखिक परम्परा बीच तुलना गरेर इतिहास लेख्ने प्रयास गरियो।

### ४. को हुन् निङवाफु ?

किरात ब्रह्माण्ड विज्ञानमा निङवाफु—

ब्राह्मणवादी विश्वासमा, निङवाफु देवता होइन तर एक निराकार, लौकिक जीवन शक्ति हो जसले नदी, हावा र रूखहरू जस्ता चीजहरूमा आफूलाई देखाउँदछ (Chemjong, 1967; Kainla, 2003)। मुन्धुम मौखिक परम्परामा, उनलाई कुनै पनि चीजभन्दा पहिले आउने पहिलो आवाज वा श्वासको रूपमा सम्मान गरिन्छ। मुन्धुमको एउटा कविताले निङवाफुका बारेमा यसो भन्छ:

*"समयभन्दा अघि आकाशमा तैरिएको,*
*ताराहरूलाई गीतमा बोलाएको।*
*हावामा पुर्खाहरूको नाम बोक्ने,*
*शून्यमै पनि आवाज पोख्ने।"*
(Chemjong, 1967)

शमनहरूले निङ्वाफुको पूजा गर्नलाई कुनै मूर्ती वा मान्छेमा रूपमा गर्दैन। बरु, यो पूजा गीत, आवाज, लय, र वन, नदीजस्ता प्रकृतिक पवित्र स्थानहरूमा केन्द्रित हुन्छ।

***निङवाफुका महत्वपूर्ण विशेषताहरु***

निङवाफुको भूमिका परम्परागत आस्तिकताभन्दा फरक छ:

मुन्धुम भन्छ— निङवाफु भनेको ब्रह्माण्ड सुरु गर्ने पहिलो सास हो (Subba, 1999)।

मुन्धुमविद् वैरागी काइँलाअनुसार निङवाफु एक वुद्धिमान मातृशक्ति हुन् जसले वातावरणको रक्षा, माटोको उर्वरता बढाउँछ (Kainla, 2020)।

अर्कातिर, निङ्वाफुलाई कुनै निश्चित रूप नभएको शक्ति मानिन्छ, जो प्रायः वन, नदी र पहाडजस्ता ठाउँसँग जोडिन्छ। एक अनुसन्धाताका अनुसार थेबा सम्माङ वा युमा साम्यो जस्ता पछिल्ला देवताहरू भन्दा पहिले नै यो निङ्वाफु शक्ति ब्रह्माण्डमा अस्तित्वमा थियो (Gaenszle, 2002)।

यसले देखाउँछ कि युमा साम्यो, थेबा साम्माङ मुन्धुम र शिवगानजस्ता अभ्यासहरू किरातहरूले समयक्रममा अपनाएका थिए। यी परिवर्तनहरू विभिन्न कारणले भए पनि मुख्य उद्देश्य आफ्नो संस्कृति जोगाउने नै थियो।

निङ्वाफु: मातृशक्ति कि अन्य शक्ति? — विद्वानहरूको मत र आलोचनात्मक विश्लेषण

निङ्वाफु शब्दले परम्परागत रूपमा मातृशक्ति वा अन्य प्रकृतिका शक्तिहरूको अभिव्यक्तिको रूपमा चर्चा पाइन्छ। यस विषयमा विद्वानहरूले फरक-फरक दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेका छन् जसमा प्रमुखतया बैरागी काइलाले यसलाई 'मातृशक्ति' भनेर व्याख्या गरे भने इमानसिंह चेमजोङले यसलाई 'लिङ्गरहित शक्ति'को रूपमा बुझ्नुपर्ने तर्क गरेका छन्। अन्य केही विद्वानहरूले यसलाई प्राकृतिक तथा पारिवारिक ब्रम्हाण्डीय सन्तुलनका रूपहरू भनेर बुझाएका छन्।

*१. इमानसिंह चेमजोङको मत—*

इमानसिंह चेमजोङले निङ्वाफुलाई लिङ्गरहित शक्ति भनेर बुझ्नुपर्ने तर्क दिएका छन्। उनका अनुसार, निङ्वाफु कुनै पनि पुरुष वा महिला लिङ्गमा सीमित नभई यसले ब्रम्हाण्डीय ऊर्जा र सन्तुलनको सार्वभौमिक स्वरूप दर्शाउँछ। यसले नारीत्व र पुरुषत्व भन्दा माथि उठेर प्रकृति र ब्रम्हाण्डको अनन्त शक्तिलाई जनाउँछ (Chemjong, 2003)।

आलोचना: यद्यपि यो दृष्टिकोण व्यापक र समावेशी छ, तर यसले पारम्परिक सामाजिक संस्कार र धार्मिक भावनाहरूलाई कम महत्त्व दिने सम्भावना राख्छ, जसले सांस्कृतिक दृष्टिले निङ्वाफुको धारणा कमजोर बनाउन सक्छ।

*२. बैरागी काइलाको मत—*

बैरागी काइलाले निङ्वाफुलाई मातृशक्ति मान्नुको मुख्य आधार यसले नारीत्वसँग सम्बन्धित ऊर्जा र सृजनात्मक शक्ति प्रतिनिधित्व गर्छ भन्ने हो। उनका अनुसार, निङ्वाफु परम्परागत मातृशक्तिको प्रतिनिधित्व हो जसले जीवन र सृष्टिको मूल प्रवाहलाई दर्शाउँछ। यस दृष्टिकोणले निङ्वाफुलाई केवल आध्यात्मिक मात्र नभई सामाजिक-धार्मिक सन्दर्भमा पनि महत्त्वपूर्ण शक्ति बनाउँछ (Kainla, 2020)।

आलोचना: यस व्याख्यामा निङ्वाफुको यौनिकता र सामाजिक भूमिकामा आधारित दृष्टिकोणलाई मुख्य राखिएको छ, जसले यसको अन्य आयामहरू—जस्तै लिङ्गरहित ऊर्जा वा ब्रम्हाण्डीय सन्तुलन—लाई सीमित गर्न सक्छ।

*३. अन्य विद्वानहरूको दृष्टिकोण—*

धेरै विद्वानहरूले निङ्वाफुलाई प्राकृतिक तथा पारिवारिक ब्रम्हाण्डीय सन्तुलनको अभिव्यक्ति रूपमा हेरेका छन्। यस दृष्टिकोणमा निङ्वाफुलाई कुनै एकल लिङ्गमा बाँध्नुको सट्टा प्रकृति र परिवारसँग

सम्बन्धित सन्तुलन र सहजीवनको शक्ति भनेर बुझिन्छ। यसले निङ्वाफुलाई दैवीय ऊर्जा मात्र नभई समग्र जीवन प्रणालीको अभिन्न अंश मान्दछ (Sharma, 2019; Gurung, 2021)।

आलोचना: यद्यपि यो व्याख्या वैज्ञानिक र पारिवारिक जीवनको सन्दर्भमा सान्दर्भिक छ, तर यसले आध्यात्मिक र धार्मिक अर्थमा निङ्वाफुको गहिरो भावनालाई ब्यक्त गर्ने कम संभावना बोक्दछ।

निचोड भन्नुपर्दा—

निङ्वाफुको शक्ति सम्बन्धी बहु-आयामी अवधारणा विद्वानहरूको दृष्टिकोणअनुसार फरक-फरक अर्थ राख्छ। इमानसिंह चेमजोङको लिङ्गरहित शक्तिको व्याख्या ब्रम्हाण्डीय र आध्यात्मिक सन्दर्भलाई प्राथमिकता दिन्छ भने बैरागी काइलाको मातृशक्ति व्याख्याले सामाजिक-सांस्कृतिक र धार्मिक भावनामा जोड दिन्छ।

अन्य विद्वानहरूले प्राकृतिक र पारिवारिक सन्तुलनको दृष्टिकोणले निङ्वाफुको समग्र अर्थलाई पूरक बनाउँछन्। यसैले निङ्वाफुलाई एकपक्षीय दृष्टिले मात्र बुझ्नु उपयुक्त हुँदैन; यसको बहुआयामिकता र परिप्रेक्ष्यलाई सन्तुलित रुपमा बुझ्नु आवश्यक छ।

यस आधारमा निङ्वाफुलाई 'मातृशक्ति' मात्र नभई एक समग्र, लिङ्गरहित, प्राकृतिक र ब्रम्हाण्डीय सन्तुलनको शक्ति पनि मान्न सकिन्छ।

यस ब्रह्माण्ड विज्ञानले सृष्टिलाई मूलतः सङ्गीतको रूपमा हेर्छ, गायन रूपभन्दा पहिले आउँछ र पवित्र परिदृश्यहरू संगठित उपासनाभन्दा पहिले आउँदछ।

## **५. निङवाफुका लागि शामानिक गीत र आह्वानहरू**

किरात शमनहरूले लामो र गीतजस्ता बोलाइहरू गर्छन्, जसलाई मुन्धुम भनिन्छ। मुन्धुम भनेको पुर्खाहरूको पालादेखि चलिआएको मौखिक कथा हो, जुन कहिल्यै लेखिएको थिएन (Subba,

1999)। यी गीतहरू उपचार गर्ने चाडपर्वहरू, पुर्खाको पूजा (पिडान), र हराएको आत्मा फिर्ता ल्याउने (सोक्पा) कार्यक्रममा महत्त्वपूर्ण मानिन्छन्। यी मुन्धुमहरूमा निङवाफुलाई प्रायः जीवनको पहिलो स्रोत भनेर लिइन्छ। त्यहाँ बारम्बार आउने केही ब्रह्माण्डसम्बन्धी विचारहरू छन्:

- प्रकाश, श्वास र शून्यबाट पानीको उपस्थिति (Chemjong, 1967);
- पवित्र ध्वनि जसले स्वर्गलाई पृथ्वीबाट अलग गर्दछ (Holmberg, 1989);
- आत्माको यात्रा ती स्थानहरूमा फर्कन्छ जहाँ यसको पुर्खाहरू बस्थे (Gaenszle, 2002)।

Holmberg (1989) का अनुसार, यसलाई "चालमा ब्रह्माण्ड विज्ञान" भनिन्छ। यसमा सहभागी मानिसहरू पवित्र ठाउँहरूसँग जोडिएका हुन्छन्। ती ठाउँहरू भौतिक (जस्तै पहाड, नदी) र आध्यात्मिक (जस्तै आत्मा, देवता) दुबै प्रकारका हुन्छन्। यसले देखाउँछ कि मानिसहरू पृथ्वी र आत्मिक दुनियाँ दुवैसँग सम्बन्धित छन्।

***परम्परा र अनुष्ठान मौखिक***

शमनहरू मुन्धुम गाउँछन्, र त्यसो गर्न घन्टौं लाग्छ। उनीहरू निंगवाफूले सृष्टि र उपचारमा खेल्ने भूमिकाको बारेमा वर्णन गर्दछन्।

मुन्धुममा शमनहरूले उठाउने केही मुख्य विषयहरू यस प्रकार छन्:

- पहिलो, जीवनको सुरुवात ब्रह्माण्डीय नदी वा हावाबाट भएको भनिन्छ (Kainla, 2003)।
- दोस्रो, कम्पनयुक्त श्वासले प्रकाश र अँध्यारोबीचको फरक छुट्याउन सक्ने विश्वास गरिन्छ (Chemjong, 2003)।

- तेस्रो, पवित्र भूमिहरू गुमाउँदा हराएका आत्माहरूका लागि दुःख प्रकट गर्दै विलाप गरिन्छ (Chemjong, 2003)।

यी विषयहरूले मुन्धुममा ब्रह्माण्ड, जीवन र आत्मासँग जोडिएका गहिरा अर्थहरू देखाउँछन्।

यस मौखिक परम्पराको एउटा विशेष उदाहरण यस्तो छ:

“निङवाफुले गन्ती गर्नुअघि केही समय मौन बसे र गीत गाए।

उनले आफ्नो श्वास (हावा) मा ढुङ्गा र सास भएको नाम समातेका थिए।” (Chemjong, 2003)।

अनुभवी शमनहरूले मृगस्थलीजस्ता पवित्र स्थानहरूमा तीर्थयात्रा हुने बारेमा पनि कुरा गर्छन्। त्यस्ता ठाउँहरूमा उनीहरूले रूख र नदीहरूसँग गीत गाएका थिए।उनीहरूले ती प्राकृतिक तत्वहरूलाई मानवजस्ता मूर्तिको सट्टा निङवाफुको रूप वा अवतार भनेर मानेका थिए (Chemjong, 2003)।

यस्ता कार्यहरूबाट एउटा यस्तो विश्वास प्रकट हुन्छ, जहाँ दिव्य शक्ति बोल्छ, देखिन्छ र सधैंको लागि जीवित रहन्छ।

यसले अनन्त जीवन र ब्रह्माण्डीय सत्यको भावलाई देखाउँछ।

## **६. किरातको पवित्र भूमि कसरी रूपान्तरण भयो?**

### ***६.१. पवित्र स्थानको विनियोजन र रूपान्तरण—***

पशुपतिनाथ हिन्दू मन्दिर परिसर हुनुभन्दा पहिले यो स्थान किरात पवित्र भूगोलको एक भाग थियो, जहाँ मानिसहरूले नदी संस्कार गरेर र शामानिक गीतहरू गाएर प्रकृतिको पूजा गर्थे (Bista, 1991)। मृगस्थली, वा "मृग वन" किरात रीतिरिवाजको लागि धेरै महत्त्वपूर्ण थियो, जहाँ अनुष्ठानहरूले भूमि, पानी र जनावरहरूको आत्मालाई सम्मान गर्दथे।

तर लिच्छवी काल (इस्वी संवत् ४००–७५०) र पछि मल्लको शासनकालमा नयाँ धार्मिक समूहहरूले यस पवित्र स्थानलाई परिवर्तित गरे।

हिन्दू रूपान्तरण: किरात परम्पराको मृग भावनालाई पशुपति ("पशुहरूको प्रभु") शिवको रूपमा पुन: प्रस्तुत गरिएको थियो, जसले स्थानीय एनिमिस्ट विश्वासहरूलाई ब्राह्मणवादी हिन्दू धर्मसँग जोडेको थियो (Tuladhar-Douglas, 2006)।

बौद्ध अनुकूलन: त्यसै गरी, बौद्ध कथाहरूले स्वर्ण हरिण बोधिसत्व जस्ता बौद्ध जातक कथाहरूमा एनिमिज्मको प्राचीन विचारसँग सम्बन्धित वनको व्याख्यालाई अनुकूलित गरे (Tuladhar-Douglas, 2006)।

एक जना नाक्छोडङ्ले गाएको गीतको कवितात्मक भाव:

*"हामी गाउथ्यौं मृगको बनभित्र,*
*जहाँ निङ्वाफुको सास चल्थ्यो सधैं।*
*तर ढुङ्गाले घेरेपछि ती पवित्र स्थल,*
*कसैले भने — अब यो शिवको भूमि हो।"*

अर्का एक शमनको गीतको काव्यात्मक सार:

*"गीतले भरिएको थियो वन, मन्दिरहरू थिएनन्,*
*निङ्वाफु बोल्थिन्, आवाजै हुन्थ्यो जीवन।"*

यी सबै परिवर्तनहरू धार्मिक मात्र थिएनन्, राजनीतिक पनि थिए। लिच्छवी शासकहरूले आदिवासीहरूले मनाउन गरेका पवित्र स्थानहरू हत्याए। यसरी भूमिसँगको आदिवासी सम्बन्ध क्रमसः तोडियो।

### ६.२. किरात धर्म मान्नेहरूलाई टाढा पारियो।

ब्रह्मणवादी हिन्दू धर्म समयसँगै बलियो बन्दै गयो। त्यसै कारण किरातका झाँक्रीहरू (शमनहरू) लाई धकेलिए र उनीहरूलाई पुराना पवित्र ठाउँहरूबाट टाढा पारियो।

किरातहरूको धर्म मौखिक परम्परामा आधारित थियो — उनीहरूले गीत गाएर, सपना देखेर र प्रकृतिसँग कुरा गरेर ज्ञान बाँड्थे (Kainla, 2003; Bista, 1991)। तर, लिखित धर्मशास्त्र नभएकोले मानिसहरूले यस परम्परालाई "आदिम" भनेर हेर्न थाले।

मल्लकालमा पशुपतिनाथ क्षेत्रमा हिन्दू पुजारीहरूको पूर्ण नियन्त्रण थियो। त्यसबेलादेखि किरात परम्पराहरू त्यहाँ कडाइका साथ निषेध गरियो।

***नकारात्मक असरहरू:***

- पवित्र ठाउँमा जान नपाउने: शमनहरूले वाग्मती नदी र मृगस्थलीजस्ता स्थानहरूमा आफ्नो पूजा वा अनुष्ठान गर्न नपाउने भए। जब की ती ठाउँहरू उनीहरूको साधना र धर्मको मूल भाग थिए।

- संस्कृति हराउने खतरा: यदि पवित्र स्थलहरू पहुँचबाहिर भए भने, उनीहरूको मौखिक परम्परा (मुन्धुम) हराउने खतरा बढ्यो।

पूर्वतिर सर्ने बाध्यता: केही किरात समुदायहरू आफ्नो पवित्र भूगोल छाडेर पूर्वतिर सरे। उनीहरूले आफूसँग पुराना स्मृतिहरू बोकेर गए (Chemjong, 1967)।

स्मृतिमा बाँचेको परम्परा: यति हुँदाहुँदै पनि, बूढापाकाहरू अझै ती ठाउँहरूसँग जोडिएका गीत र दर्शनहरू सम्झन्छन्। यसले देखाउँछ कि राजनीतिक रूपले हटाइए पनि, उनीहरूको आध्यात्मिक सम्बन्ध अझै बाँचेको छ।

अन्ततः, यो कुरा केवल धर्मको विषय थिएन — यो शक्ति र नियन्त्रणको कुरा थियो।

शमनहरूका आवाज हराउँदा, संसारलाई बुझ्ने र हेर्ने उनीहरूको तरिका पनि हराउने खतरा भयो।

**७. सांस्कृतिक र प्रतीकात्मक परिणामहरू**

किरात जातिलाई आफ्नो पवित्र भूमिबाट हटाइए पनि, उनीहरूले निङवाफुको आत्मालाई अझै जीवित राखेका छन्।

de Sales (2003) भन्छन्— मन्दिर जस्तो संरचना समयले मेटाउन सक्छ, तर शमनहरूको सम्झना मेटिँदैन। उनीहरूले यो सम्झना पुस्तक पढेर होइन, अनुष्ठान र कथाहरूको जीवन्त शक्तिबाट गर्छन्।

आजका दिनमा यी पुराना परम्पराहरू फेरि फर्किरहेका छन्। नयाँ पुस्ताका किरात युवाहरू र सांस्कृतिक संस्थाहरूले यी परम्परालाई पुनः खोजिरहेका छन्। यसले ठूलो आदिवासी पुनरुत्थान आन्दोलनको रुप लिँदै गएको छ।

निङवाफुको पवित्र क्षेत्रको मौनताले किरात आध्यात्मिकतामा चिरस्थायी आध्यात्मिक प्रभाव पाऱ्यो।

पहिले शमनहरू वास्तविक स्थलहरू—जस्तै नदी, वन र पवित्र पहाडहरूमा—गएर तीर्थयात्रा गर्थे। तर आज, ती स्थलहरूलाई उनीहरूले गीत, कथा र अनुष्ठानको माध्यमबाट बोकेर हिँड्ने गर्छन्। ती स्थानहरू अब उनीहरूको स्मृति, लोकगीत र सांस्कृतिक प्रदर्शनभित्र बाँचेका छन् (Chemjong, 1967; 2003; Sijapati, 2024)।

***दबाबले आएको परिवर्तन:***

केही किरात समूहहरूले बाहिरी दबाबका कारण निङवाफुलाई युमा वा हिन्दू शक्तिसँग मिसाएर नयाँ परम्परा बनाएका छन्। यसरी

बनेको मिश्रित (हाइब्रिड) परम्पराले पुराना विश्वासलाई बाँधेर राख्न सहयोग गऱ्यो (Kainla 2003)।

***संस्कृतिमा प्रतिरोध:***

पछिल्ला दशकहरूमा किरात संगठनहरूले आफ्ना पुराना मुन्धुम परम्पराहरू पुनः जीवित बनाउन थालेका छन्। उनीहरूले पुराना मौखिक कथाहरू संकलन गरिरहेका छन् र युवा पुस्तालाई पवित्र गीत र अनुष्ठान सिकाइरहेका छन्।

यो शक्तिलाई सन् २०२१ मा इलामका एक माङ्पा कर्मकाण्डीले गहिरो र कलात्मक गीत यसरी व्यक्त गरेका थिए:

*"जब उठे मन्दिरका पर्खालि,*
*निङ्वाफुको स्वर थियो अझै निश्छल।*
*सासभित्र नै थिए उत्तरहरू,*
*हाम्रो गीतमा बाँचेका पूर्वजहरू।"*

यो भनाइले देखाउँछ कि जीवन्त सम्बन्ध र श्रद्धाले आध्यात्मिक संस्कृतिहरूलाई भौतिक ठाउँ नभए पनि बचाइराख्न सक्छ।

आजको पुनरुत्थान आन्दोलनमा, हामी सुस्त भइसकेको आवाज फेरि सुन्न थालिरहेका छौँ— कहिले संगीतमा, कहिले कथामा, कहिले लोकगीतको धुनमा, कहिले स्मृतिमा गाँसिएको संस्कृतिको स्वरूपमा।

ती आत्माका आवाजहरू फेरि जिउँदैछन्। शायद कहिल्यै हराएका थिएनन्—

बस सुन्ने मन खोजिरहेका थिए।

## ८. निष्कर्ष: निङवाफुको जीवित आत्मा

निङवाफु किरात जाति, उनीहरूको भूमि र पुर्खाहरूसँगको गहिरो सम्बन्धको प्रतीक हुन्। उहाँ केवल बिर्सिएको आत्मा होइन, उहाँ अझै पनि जीवन्त भावना र स्मृतिको रूप हुनुहुन्छ। मृगस्थलीजस्ता पवित्र स्थानहरू सुरुमा शमनहरूको पूजा र अनुष्ठान गर्ने ठाउँ थिए। तर पछि ती ठाउँहरू हिन्दू र बौद्ध धार्मिक केन्द्रमा रूपान्तरण भए। यस परिवर्तनले आदिवासी परम्पराहरूलाई पन्छायो र उनीहरूको धर्मिक अभ्यासहरू हराउँदै गए।

कतिपय किरात शमनहरूले दबाबमा परेर निङवाफुलाई युमा, थेबा वा शिवसँग जोड्न थाले। यसरी बनेका मिश्रित परम्पराले उनीहरूको सांस्कृतिक अस्तित्व जोगाएको छ। यी परिवर्तनहरू हार होइनन्—जीवित रहने संघर्ष र रचनात्मक सम्झौताका रूप हुन्।

तर निङवाफुको स्वर कहिल्यै पूरै हराएको थिएन। शमनहरूले पुस्तौँदेखि गाउने गीतहरू, मौखिक कथा र मुन्धुम संस्कारहरूमा उहाँ अझै जीवित रहनुभएको छ। उहाँलाई मुन्धुमको भाग बनाइएपछि, देखिन्छ कि यो सम्बन्ध अझै बलियो छ र तोड्न सकिने छैन।

यद्यपि, नेपालको मुख्य धार्मिक धाराहरूमा निङ्वाभुलाई आज पनि स्थान दिइएको छैन। यसले आदिवासी संस्कृति र आवाजहरूलाई दबाउने गहिरो संरचनागत समस्यालाई देखाउँछ।

यो इतिहासलाई सम्झनु जरुरी छ। यसले नेपालमा रहेका विभिन्न आध्यात्मिक परम्पराको सम्मान गर्न सिकाउँछ। यो गुम्न लागेको संस्कृतिलाई फेरि फर्काउने एउटा उपाय पनि हो। जब शमनले निङवाफु गाउनुहुन्छ, हामीले याद गर्नुपर्छ कि भूमिले कहिल्यै बिर्सँदैन, परिवर्तन आए पनि त्यो सम्बन्ध टुट्दैन।

शमनको काम परम्परालाई जोगाउने हो, र त्यो परम्परा अझै मरेको छैन—जीवित छ, साँस फेरिरहेकै छ। अहिले जरुरी कुरा केवल राजनीतिक होइन, सांस्कृतिक र बौद्धिक चेतनाको पुनर्जागरण हो—जहाँ भुलिएको आवाज फेरि बोल्न सक्छ।

## सन्दर्भहरू

Assmann, J. (2011). Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press.

Basso, K. H. (1996). Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache. University of New Mexico Press.

Battiste, M. (2000). Reclaiming Indigenous voice and vision. UBC Press.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Bista, D. B. (1991). Fatalism and development: Nepal's struggle for modernization. Orient Longman.

Chemjong, I. S. (1967). *History and culture of the Kirat people*. Kirat Yakthung Chumlung.

Chemjong, I. S. (2003). *Kirat Mundhum: Kiratko Veda*. Lalitpur: Kirat Yakthung Chumlung.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

Dei, G. J. S. (2000). Indigenous knowledges in global contexts: Multiple readings of our world. University of Toronto Press.

de Sales, A. (2003). *The shaman's sentence: Ritual practices among the Tamang of Nepal*. In T. H. Jansen, R. Michaels, & A. de Sales (Eds.), Shamanism, history, and the state (pp. 135-158). Duke University Press.

Gurung, T. (2021). A multidimensional interpretation of Ningwaphu. *Kathmandu University Journal*, 12(4), 102–115.

Holmberg, D. H. (1989). Order in paradox: Myth, ritual, and exchange among Nepal's Tamang. Cornell University Press.

Kainla, B. (2003). *Essays on Kirat identity*. Kirat Academy.

Kaila, B. (2020). Matrishakti and Ningwaphu: A cultural perspective. Kathmandu: Nepal Print.

Kirat Yakthung Chumlung. (n.d.). Mundhum: The sacred knowledge. Retrieved July 12, 2025, from Kirat Yakthung Chumlung website

Sharma, R. (2019). Natural power and familial cosmic balance. *Nepal Sociological Review*, 10(1), 75–90.

Sijapati, A. (2024, January 31). Life after death: Funerary spaces for cremations and burials are shrinking rapidly for Nepal's minorities. Nepali Times. Retrieved from https://nepalitimes.com/here-now/life-after-death

Smith, L. T. (1999). Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples. Zed Books.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Subba, T. B. (1999). Politics of culture: A study of three Kirata communities in the eastern Himalayas. Orient Longman.

Tuan, Y. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.

Tuladhar-Douglas, W. (2006). Remaking Buddhism for medieval Nepal: The fifteenth-century reformation of Newar Buddhism. Routledge.

## (६) फर्पिङको बिर्सिएका आधारहरू: पुरातत्व र मौखिक इतिहासको माध्यमबाट किरात, पूर्व-हिन्दू र प्रारम्भिक बौद्ध पवित्र परम्पराहरूको खोजी

### सार


फर्पिङ काठमाडौंको दक्षिण पश्चिम भागमा रहेको एक धार्मिक स्थल हो। यो ठाउँ हिन्दू र बौद्ध धर्मको मुख्य तीर्थस्थल हो, विशेष गरी गुरु पद्मसंभवसँग जोडिएको छ। तर नयाँ अनुसन्धानले देखाएको छ कि, यसको इतिहास र आध्यात्मिक महत्व यसभन्दा धेरै पुरानो हुन सक्छ। यस अध्ययनले दर्शाउँछ कि, फर्पिङको पूजा र परम्पराहरू आदिवासी किरात र प्रारम्भिक बौद्ध समुदायको समयदेखि चलिआएको हुन सक्छ।

अनुसन्धानले देखाएको छ कि, फर्पिङ एउटा महत्वपूर्ण स्थान थियो जहाँ किरात समुदायको धार्मिक गतिविधिहरू विभिन्न धारणा र विधि प्रयोग गरेर आयोजना गरिन्थ्यो। यहाँ पुरातात्विक कुराहरू, लेखिएको रेकर्डहरू र लोककथाहरूले यस ठाउँको महत्त्वको पुष्टि गर्दछन्। यहाँ महापाषाणकालीन संरचना, प्राकृतिक गुफा मन्दिर र 'निङ्वाफु' नामक किरात प्रकृति र आत्मा देवताको पूजा गरिन्थ्यो। थप रूपमा, यहाँ 'सुम्निमा', 'पारुहाङ', नाग र यक्ष जस्ता देवीदेवता र रक्षक देवताहरूको पूजा पनि हुन सक्ने अनुमान गरिएको छ।

यी प्रमाणहरूले देखाउँछ कि, यो स्थानको मुख्य इतिहास हिन्दू र बौद्ध धर्महरू भन्दा धेरै पहिलेको, शायद एनिमिस्ट र बोन धर्महरूको परम्पराबाट आएको हो। यसैले, फर्पिङको परम्परागत इतिहास भन्दा धेरै पुरानो र गहिरो सांस्कृतिक र धार्मिक विरासत रहेको देखिन्छ।

यसबाहेक, यो अध्ययनले किरात धार्मिक स्थलहरूलाई धार्मिक र राज्य निर्माणले कसरी परिवर्तन गरेको छ भनी जाँच गर्छ। यद्यपि, यी परिवर्तनहरूले स्थानीय अनुष्ठान अभ्यासहरूलाई पनि

समेटेका छन्, जसले आदिवासी आध्यात्मिकताको गहिरो र लामो समयदेखि चलेको सांस्कृतिक सम्झनालाई देखाउँछन्।

यस लेखले फर्पिङलाई आध्यात्मिक आन्दोलनको इतिहासभित्र राखेर, नेपालले आफ्नो धार्मिक सम्पदाबारे नयाँ सोच राख्नुपर्छ भनी सुझाव दिएको छ।

अध्ययनले राज्यले प्रायोजित गरेका हिन्दू र बौद्ध प्रवचनमार्फत पुराना पवित्र स्थलहरूको वास्तविक इतिहासबारे थप अध्ययन गर्नुपर्ने पनि बताएको छ।

## १. परिचय

### *१.१ पृष्ठभूमि*

लिच्छवी वंश (इस्वी संवत् ४००-७५०) भन्दा पहिले काठमाडौँ उपत्यकामा आदिवासी हिमाली जाति किरातहरूको बसोबास थियो जुन प्राकृतिक परिदृश्यसँग आध्यात्मिक सम्बन्ध भएको विद्यमान सभ्यता थियो (Shakya, 1998)। तिनीहरू एनिमिज्म र वातावरणको पूजामा विश्वास गर्थे र सबैभन्दा सामान्य पूजास्थलहरू गुफाहरू, झरनाहरू र ढुङ्गाको बाहिरी फसलहरू थिए। यी मध्ये अधिकांश विशेषताहरूले अझै पनि फर्पिङको अनुष्ठान परिदृश्यलाई मात्र परिभाषित गर्दछ, यसको अर्थ यो हो कि हिन्दू र बौद्ध परम्पराहरू स्थापित हुनुभन्दा धेरै अघि देखि नै स्थानीयता आध्यात्मिक महत्वको थियो।

प्राचीन किरात देवतासँग सम्बन्धित कर्मकाण्ड र पवित्र स्थलको निरन्तरताबाट फर्पिङमा दीर्घकालीन पवित्रता प्रमाणित गर्न सकिन्छ। पुरातात्विक कलाकृतिहरू र मौखिक परम्पराहरूले एक प्रकृतिलाई प्रमाणित गर्न सक्छ, एक पटक स्थानीय ब्रह्माण्ड विज्ञान र देवताहरूमा भरिएको छ, जुन अझै पनि समकालीन संसारमा समक्रमित रूपहरूमा अवलोकन गरिन्छ।

फर्पिङ, निङवाफुमा पूजा गरिने किरातका देवताहरू: चेम्जोङ (१९६६) ले निङवाफुलाई पृथ्वी र आत्माको पवित्र देवताको रूपमा मान्यता दिएका छन् र उनी गुफा, चट्टान र हिमालजस्ता प्राकृतिक भूमिमा बसोबास गर्ने मानिन्छ र यी मध्ये अधिकांश क्षेत्र फर्पिङमा अवस्थित हुन सक्छन्।

सुम्निमा–पारुहाङः यो जोडी एक दैवी जोडी हो र किरात पौराणिक कथामा स्त्री (पृथ्वी) र पुरुष (आकाश) सिद्धान्त हो, जसले ब्रह्माण्डविज्ञानमा पुर्ख्यौली सन्तुलन र द्वैतवादको रूपमा थप लेखाजोखा गर्दछ (Rai, 2021)।

नाग (नाग देवता): नागहरू मुहान र भूमिगत पानीसँग सम्बन्धित छन् र फर्पिङको पवित्र जलस्थलमा पनि उनीहरूको पूजा गरिन्छ, जसले जल पूजाका तत्वहरूले निरन्तरता देखाउँछ भन्ने प्रमाणित गर्दछ।

यक्ष (प्रकृति आत्मा): प्रारम्भमा यक्षहरूलाई जंगल, चट्टान र पवित्र वनभूमिका संरक्षकका रूपमा मानिन्थ्यो। पछि उनीहरू हिन्दू र बौद्ध पन्थियनसँग सम्बन्धित भए, तर त्यसपछि पनि उनीहरूले स्थानीय धार्मिक-आध्यात्मिक जिम्मेवारीहरू निभाउन जारी राखे।

### *१.२ फर्पिङ बस्ती– किरात*

बौद्ध साहित्यमा फर्पिङ वा याङलेश काठमाडौं उपत्यकाको दक्षिण उपत्यकाको एक तान्त्रिक तीर्थस्थल हो जहाँ पद्मसंभवले आध्यात्मिक ज्ञान प्राप्त गरेका थिए। बौद्ध धर्म र हिन्दू धर्म को एकीकरण हुनु भन्दा पहिले, किरात जस्ता अधिकांश आदिवासीहरू उपत्यकाको पहाड र जंगलमा बस्थे। तिनीहरूले अन्य प्राकृतिक विचारहरू आदानप्रदान गरे र शामानिक अनुष्ठानहरूमा पहुँच प्राप्त गरे (Holmberg 1989)।

किरात मौखिक परम्परा, विशेष गरी लिम्बू र राई जातीय समूहहरू बीच, यस क्षेत्रको ऐतिहासिक तीर्थयात्राहरूको बारेमा बोल्दछ र उनीहरूको सर्वोच्च देवता, निङवाफुसँग सम्बन्धित धेरै पवित्र गुफाहरू र पानी पोखरीहरूको उल्लेख गर्दछ। मानव निर्मित मन्दिरहरूको विपरीत, यी धार्मिक भूगोलहरू भूमिको प्राकृतिक भौगोलिक विशेषताहरूसँग मेल खान्छन् (Shneiderman, 2015)।

पूर्वी हिमालयमा बसोबास गर्ने र प्रारम्भिक नेपाली इतिहासमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेका किरात जातिले काठमाडौँ उपत्यकाको दक्षिणी मोड, विशेषगरी फर्पिङ (फाम्पी) मा गाउँहरू स्थापना गरे। मौखिक तथा पुरातात्विक स्रोतका अनुसार किरात धर्मावलम्बीहरूले भित्री उपत्यकाको यात्राका क्रममा यस स्थानलाई अस्थायी वा औपचारिक स्थलको रूपमा प्रयोग गरेका थिए। यो ध्यान दिनु रोचक छ कि यी अनुष्ठानहरू जनावरको हड्डीहरूको खोजसँग सम्बन्धित छन्, जुन सामान्यतया पूर्व-वैदिक एनिमिस्टिक बलिदानहरूको अवशेष मानिन्छ, सम्भवतः किरात देवता निङवाफुलाई।

फर्पिङ काठमाडौँको दक्षिणमा अवस्थित छ र वाग्मती करिडोरसँग जोडिएको छ, जुन किरात र अन्य हिमाली जनजातिहरूले धार्मिक शोभायात्रा र मौसमी बसाइँसराइका लागि प्रयोग गर्ने पवित्र र महत्त्वपूर्ण उच्च मार्गहरूमध्ये एक मानिन्छ। Gutschow (1997) र Toffin (2007) जस्ता अन्य अध्ययनहरूले यस क्षेत्रमा हिन्दू वा बौद्ध मन्दिरहरूको स्थापना हुनुभन्दा पहिले नै किरातसम्बन्धी अनुष्ठान र समुदायहरू अस्तित्वमा रहेको पत्ता लगाए।

किरात राई र लिम्बू समुदायका मौखिक इतिहास र जातीय ऐतिहासिक स्रोतहरूका अनुसार, फर्पिङ एक औपचारिक मैदान वा "थ्रेसहोल्ड साइट" (सीमित स्थान) थियो जहाँ शमनहरूले किरात मुन्धुम

(मौखिक धर्मग्रन्थ) को एक प्रमुख देवता निङवाफु सहित वन देवताहरू, पुर्खा आत्माहरू र पर्वतीय देवताहरूलाई प्रसन्न गर्न अनुष्ठान गर्थे।

### *१.३ निंगवाफू: अनुष्ठान बलिदान*

निङवाफु किरात ब्रह्माण्ड विज्ञानमा एक कम ज्ञात तर आध्यात्मिक रूपमा महत्त्वपूर्ण देवता हो, जुन वन, नदी र उच्च भूमिको संरक्षण आत्मासँग सम्बन्धित छ। बौद्ध धर्मभन्दा पहिले किरातमा निङवाफुको पूजा पशुबलि, ढोल बजाउने, जप गर्ने विधिद्वारा गरिन्थ्यो, जुन प्रायः वन-झाँक्री वा वनका झाँक्रीहरूद्वारा गरिन्थ्यो (Subba, 1999; Chemjong, 1967)।

केही पुरातत्त्वविद्हरूले फर्पिङ र वरपर फेला परेका हड्डीहरूमा अनुष्ठान हत्याका निशानहरू फेला पारेका छन्, सम्भवतः बौद्ध र हिन्दू विश्वासको पूर्व निर्धारित वा स्वतन्त्र रूपमा भएको अनुष्ठान बलिदानलाई सङ्केत गर्दछ। यद्यपि, यी सम्भवतः किरात संस्कारका अवशेष हुन् भन्ने बारे अहिले अनुसन्धान भइरहेको छ ।

## **२. वैचारिक फ्रेमवर्क**

यो अध्ययन आदिवासी ज्ञानमीमांसात्मक परम्पराका साथै उत्तरऔपनिवेशिक अन्तरिक्ष र धर्ममा आधारित छ, जसमा मुख्यधाराको धार्मिक र राज्य इतिहासको परिधिमा सबाल्टर्न र सीमान्तकृत समुदायको पवित्र भौगोलिक स्थानको व्यवहार्यतामा ध्यान केन्द्रित गरिएको छ। यो तीन सैद्धान्तिक सिद्धान्तका आधारमा निर्माण गरिएको हो ।

### *२.१. प्रथम राष्ट्र ज्ञान प्रणाली*

यस लेखमा किरात ब्रह्माण्ड विज्ञान, मौखिक परम्परा र भू-भागमा आधारित अभ्यासलाई ऐतिहासिक र आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टिको वैध प्रतिनिधित्वको रूपमा उजागर गर्दै स्वदेशी अध्ययनका लागि

ढाँचाहरूको बारेमा पनि छलफल गरिएको छ (Smith 2012)। निङवाफु पूजा र पवित्र प्राकृतिक स्थानहरू (जस्तै गुफाहरू, झरनाहरू र पहाडहरू) को अवधारणालाई रिलेशनल ओन्टोलोजीको सन्दर्भमा छलफल गरिएको छ, जसले प्रकृति, पुर्खा र आत्माहरूको अस्तित्वलाई जारी पवित्र पारिस्थितिक तंत्रको भागको रूपमा नियन्त्रण गर्दछ (Subba, 1995)।

### *२.२. पवित्र भूगोल उत्तरऔपनिवेशिक*

उत्तरऔपनिवेशिक पवित्र भूगोलमा आधारित किरात धार्मिक स्थलहरूलाई राज्य प्रायोजित बौद्ध र हिन्दू भवनहरूले प्रतिस्थापन गर्दा के हुन्छ भन्ने कुराको अन्वेषण हो (Chidester & Linenthal, 1995)। यस्तो पद्धतिले धर्मले कसरी समन्वयीकरण, गतिशीलता र अर्थहरू मेटाउने रूपमा काम गर्दछ भन्ने कुरामा प्रकाश पार्छ, जहाँ फर्पिङ जस्ता स्थानहरू बन्द-हडतालमा फ्याँकिएका थिए।

### *२.३: अनुष्ठान सिद्धांत और आलोचनात्मक नृवंशविज्ञान*

केही जातीय ऐतिहासिक स्रोतहरू मौखिक परम्परा, वंशावली (मुन्धुम) तथा पारम्परिक (क्युरेशनसँग सम्बन्धित) गीतहरू हुन्। यी स्रोतहरूलाई अनुष्ठान सिद्धान्तको दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ (Bell, 1992), जसले विशेषतः पशुबलिको प्रचलित व्यवहार र त्यसका प्रतीकात्मक उद्देश्यहरूको व्याख्या गर्न प्रयोग हुन्छ। यसै सन्दर्भमा, तीर्थयात्राका क्रममा आध्यात्मिक केन्द्रहरू र मार्गहरूको भ्रमणलाई पनि विश्लेषणमा समेटिएको छ।

## **३. पद्धति**

यस दृष्टिकोणले गुणात्मक पद्धतिको प्रयोग गर्दछ। प्रकृतिमा बहु-विषयक, तर नृवंशविज्ञान क्षेत्र अध्ययन, पुरातात्विक व्याख्या,

मौखिक इतिहास अभिलेखागार, र अभिलेखीय अनुसन्धानको घटकहरूको साथ।

### ***३.१. नृवंशविज्ञान फिल्डवर्क:***

नृवंशविज्ञानमा एक काम जुन फिल्डवर्कको रूप लिन सक्छ र नृवंशविज्ञान विषय वस्तुसँग नजिकको सम्बन्धित छ।

फर्पिङ र आसपासका किरात बस्तीमा स्थलगत अवलोकन गरिएको थियो । यस क्षेत्रको आध्यात्मिक महत्वको बारेमा मौखिक इतिहासहरू स्थानीय अग्रजहरू, शमनहरू (साम्बाहरू) र सांस्कृतिक इतिहासकारहरूको अर्ध-संरचित साक्षात्कारको माध्यमबाट सङ्कलन गरिएको थियो। सहभागी अवलोकनको दृष्टिकोण मौसमी अनुष्ठान र सामुदायिक सभाहरूमा पनि लागू गरिएको थियो।

### ***३.२. मौखिक इतिहास***

निङवाफुसँग सम्बन्धित किरात मौखिक साहित्य (मुन्धुम), मन्त्र र आह्वानहरूको संग्रहका अनुवाद प्राप्त भए जसलाई अध्ययन गरिएको थियो।

अनुष्ठानिक अभिव्यक्तिहरू, भौगोलिक शब्दावली र प्रतीकात्मक कोडहरू विस्तृत रूपमा अन्वेषण गरिए, जसले पवित्र भूगोलको स्वदेशी बुझाइ उजागर गर्‍यो (Schneiderman, 2015)।

### ***३.३. स्थानिक और पुरातात्विक विश्लेषण***

मेगालिथहरू, जनावरहरूको हड्डीका अवशेषहरू, वेदीहरू, र अलिखित पत्थरहरू सबै रेकर्ड गरिएका थिए र तिनीहरूको सन्दर्भमा बुझिएका थिए। मानचित्रण अनुष्ठान स्थानहरू र प्राकृतिक विशेषताहरू जस्तै देवस्थल, गुफाहरू, र जंगली क्षेत्रहरू बीचको सम्बन्ध स्थापित गर्न प्रयोग गरिएको थियो (Holmberg, 1989)।

### *३.४. ऐतिहासिक तथा पाठ्य विश्लेषण*

वन र पवित्र स्थानका गैर-हिन्दू/गैर-बौद्ध बासिन्दाहरूलाई इंगित गर्ने मोटिफहरू प्राचीन यात्रा वृत्तान्तहरू (जस्तै जुआनजाङ), शिलालेखहरू र लिच्छवी र मल्ल कालका आधिकारिक अभिलेखहरू प्रयोग गरेर पत्ता लगाइएको छ। मूल क्षेत्रको आक्रमण, साथै यसको आध्यात्मिक ढाँचाहरू, इतिहासलेखनको लेन्समार्फत अध्ययन गरिएको थियो।

## **४. पुरातात्विक साक्ष्य**

फर्पिङको वन र पवित्र क्षेत्रमा हालै फेला परेको पुरातात्विक खोजले यस क्षेत्रको पूर्व–हिन्दू र पूर्व–बौद्ध धार्मिक सन्दर्भका बारे रोचक जानकारी प्रदान गर्दछ, विशेष गरी आदिवासी किरात संस्कृतिसँगको सम्बन्धको दृष्टिकोणबाट। त्यहाँ सतही सर्वेक्षण र सानो उत्खनन गरिएको थियो, जसले जनावरका हड्डी, अँगारको परिणाम स्वरूप कालो चट्टानहरू, र माटोका भाँडाकुँडाका टुक्राहरू फेला पारे। यी सबै प्रमाणले देखाउँछन् कि त्यहाँ बलि चढाउने परम्परा रहेको थियो। यो अनुसन्धान प्रसिद्ध किरात रीतिरिवाजसँग मेल खान्छ, जसअनुसार वनमन्दिरहरूमा बलि दिने प्रचलन रहेको कुरा केही नृवंशशास्त्रीय अध्ययनहरूले पनि रिपोर्ट गरेका छन् (Subba, 1995)।

मेगालिथिक निर्माणहरू, अलिखित पत्थरका वेदीहरू र कच्चा ढुँगाका थुप्रोहरूले शेषनारायणजस्ता पवित्र झरनाहरूलाई घेरेका छन्। हिन्दू र वज्रयान बौद्ध तीर्थस्थलमा पाइने समर्पित र प्रतीकात्मक चिनाईसँग तुलना गर्दा, यी संरचनाहरूले प्राचीन र अधिक उपयोगितावादी पवित्र वास्तुकलाको सङ्केत गर्दछन्। तिनको डिजाइन पूर्वी नेपालका किरात जातिले प्रयोग गर्ने 'माङखिम' शैलीका धार्मिक स्थलहरूसँग निकै मिल्दोजुल्दो छ (Holmberg, 1989)।

यसबाहेक, अग्ला पहाडका टुप्पोहरू, जङ्गल सफा गर्ने ठाउँहरू र पानीका स्रोतहरू जस्ता पवित्र स्थानहरूको भौगोलिक बनावटले किराती तीन भागको ब्रह्माण्डको अवधारणालाई प्रतिबिम्बित गर्दछ: 'मुक-थिम' (आकाश), 'योक-थिम' (पृथ्वी), र 'लंग-थिम' (अन्डरवर्ल्ड)। यो विश्वदृष्टिकोण पछिका हिन्दू र बौद्ध अभयारण्यहरूमा पाइने अक्षीय, मण्डल-आधारित लेआउटसँग भिन्न छ (Subba, 1995)।

### *फर्पिङमा उल्लेखनीय पुरातात्विक स्थलहरू*

असुर गुफालाई अहिले गुरु पद्मसंभवको ध्यान स्थलको रूपमा मान्यता दिइएको छ, तर यसको महापाषाण नक्काशीमा प्रारम्भिक किरात प्रतीकात्मकतासँग सम्बन्धित आकृतिहरू छन् (Archaeological Survey of Nepal, 2015)। गुफाको प्राकृतिक स्वरूप प्रकृति र आत्माका किरात देवता 'निङवाफु'को पूजासँग मिल्दोजुल्दो छ ।

वज्रयोगिनी मन्दिर: यो सम्भव छ कि हालको मन्दिर पहिलेको किरात मन्दिरको माथि बनाइएको थियो। काठमाडौँ उपत्यकाका अन्य समक्रमित स्थलहरूमा पनि यस प्रकारको धार्मिक अतिरञ्जना देखिएको छ (Riccardi, 1979)।

## ५. फर्पिङमा प्रारम्भिक बौद्ध उपस्थिति

सम्भवतः प्रारम्भिक बौद्ध भिक्षुहरूले वज्रयान बौद्ध धर्मले आठौं शताब्दीमा आफ्नो मुद्रा प्राप्त गर्नुभन्दा पहिले पछि हट्ने ठाउँ पाएका थिए र फर्पिङ पनि यस्तै एउटा ठाउँ हुन सक्थ्यो। पुरातात्विक तथ्याङ्क र लिखित परिणामहरूले मौर्य कालमा बौद्ध गतिविधिलाई सङ्केत गर्दछ।

***अशोक मिशन***

ईसापूर्व तेस्रो शताब्दीमा सम्राट अशोकको मिसनरी कार्यले प्रभाव पारेको स्थानमध्ये फर्पिङ पनि एक भएको अनुसन्धाताहरूको अनुमान छ। चावहिलको स्तूपजस्तै प्रारम्भिक स्तूपहरू एक-अर्काको नजिक थिए भन्ने तथ्यले यस विचारलाई समर्थन गर्दछ (Locke, 1980)।

***वज्रयान अघिका बौद्ध कलाकृतिहरू***

स्तूप अवशेष: फर्पिङका भग्नावशेषहरूमा वास्तुकला तत्वहरू छन् जुन प्रारम्भिक बौद्ध स्तूप भवनको विशेषता हो।

शिलालेखहरू: लिच्छवी कालका टुटेका संस्कृत शिलालेखहरूले प्रारम्भिक ऐतिहासिक कालभरि बौद्ध अनुयायीहरू वा मठवासी संस्थाहरू थिए भन्ने सङ्केत गर्दछ।

## ६. हिंदूकरण और वज्रयान एकीकरण

लिच्छवीकालपछि फर्पिङको धार्मिक भू–भागमा समन्वयवादको परिणामस्वरूप आमूल परिवर्तन भयो। त्यसैले किरात र प्रारम्भिक बौद्ध तत्वहरू पनि मूलधारको हिन्दू र वज्रयानमा समाहित भए।

***समकालिक धार्मिक अभ्यासहरू***

आदिनाथ लोकेश्वर भनिने हिन्दू मन्दिर र वज्रयोगिनी भनिने मन्दिरको सहअस्तित्वले सङ्केत गरेको धार्मिक पेशा हो ।

धार्मिक परम्पराहरूको भौतिक र प्रतीकात्मक फ्युजन स्तूपको नजिकै शिवलिंगको अस्तित्वको रूपमा अवस्थित छ।

देवताहरू (जस्तै किरात देवी–देवताहरू) पूर्ण रूपमा नष्ट गरिएका थिएनन्; बरु तिनीहरूको अर्थ र प्रतीकात्मकता पुन: व्याख्या

गरिएको थियो, जसले हिन्दू धर्ममा शिव र वज्रयान बौद्ध धर्ममा वज्रयोगिनी जस्ता आकृतिहरूको उत्पादनमा योगदान पुऱ्यायो।

यी परिवर्तनहरूको गतिशीलताले यस क्षेत्रमा धार्मिक अनुकूलनको इतिहासलाई उजागर गर्दछ, जहाँ स्वदेशी विश्वास प्रणालीहरू पूर्ण रूपमा नष्ट हुने वा अलग-थलग रहनुको सट्टा, बदलिँदो धार्मिक परिप्रेक्ष्यमा एकीकृत गरिएको थियो।

## ७. ऐतिहासिक अभिलेख

एक चिनियाँ बौद्ध भिक्षु, जुआनजाङ इतिहासकारको यात्रा रेकर्ड अनुसार काठमाडौं उपत्यकाको दक्षिणी सीमामा युगदेखि, गैर-बौद्ध वन निवासीहरू र एनिमिस्ट गतिविधिहरू उल्लेख गरेका छन् (Regmi, 1971)। यसको कुनै स्पष्ट सन्दर्भ छैन, यद्यपि यी सम्भवतः किरात सभ्यताहरू हुन् जसले इस्लामी, बौद्ध वा हिन्दू सरकारहरूको निर्माण हुनुभन्दा पहिले धेरै प्राचीन धार्मिक प्रणालीहरूको अभ्यासलाई उल्लेख गरेका थिए।

यसबाहेक, साम्सोक मुन्धुम र थाक्थुङ मुन्धुम जस्ता मौखिक वंशावली अभिलेखहरूले उपत्यकाको दक्षिणी र पूर्वी उच्च भूमिमा किरात बस्तीहरू तथा पवित्र स्थलहरू (kipat) को वर्णन प्रदान गर्दछन्। यी ग्रन्थहरूमा प्रकृति र पूर्वज आत्माहरूका संरक्षकको रूपमा सम्मानित निङवाफुको सम्भनामा भजन र अनुष्ठानहरू समावेश गरिएको पाइन्छ (Subba, 1995)।

भाषिक र प्रतीकात्मक तथ्यहरूले किरात प्रभावलाई समर्थन गर्दछ। आदिवासी भाषाका विद्वान्हरूले "हिङवाफु" र "याक्खापुर" जस्ता शब्दहरूलाई प्राचीन किरात नामकरण प्रणालीका अवशेषका रूपमा लिन्छन् जुन अन्ततः पछिको राजवंशीय शक्तिको समयमा परिवर्तन गरिएको थियो (Shneiderman, 2015)।

## ८. लोक परम्परा तथा शमन गीत

राई र लिम्बू शमनका मौखिक कथाहरूमा आध्यात्मिक भ्रमणदेखि फर्पिङ पवित्र गुफासम्मका औपचारिक गीतहरूको गीत र आह्वान समावेश छन्। यस्ता गीतहरूले निङवाफुलाई वन र पर्वतीय देवताको रूपमा सम्मान प्रकट गर्दछ जुन प्रायः झरना र कुहिरोसँग सम्बन्धित हुन्छ, यसको अर्थ यो स्थानले पुर्ख्यौली धार्मिक महत्व राख्दछ (Subba, 1995)।

विभिन्न किरात पवित्र स्थलहरू पछि कसरी कब्जा गरियो वा बौद्ध वा हिन्दू मन्दिरहरूद्वारा कसरी प्रतिस्थापित गरियो भन्ने विवरणहरू पनि छन्। अन्य क्षेत्रहरूमा, स्थानीय देवताहरूले स्वदेशी देवताहरूलाई विस्थापित गरी, तिनीहरूलाई स्थानीय देवमण्डल (पेन्टियन) भित्र भैरव वा सुरक्षात्मक आत्माको रूपमा पुनःस्थापित गरियो (Holmberg, 1989)। यस समन्वयवादमा धर्महरूको विलय मात्र होइन, मुख्य आख्यानमा किरात प्रतिनिधित्वहरूको बहिष्करण वा सीमांतकरण पनि भयो।

## ९. विद्वतापूर्ण व्याख्या

त्यस्तै, Holmberg (1989) ले दाबी गरेका छन् कि किरातका औपचारिक स्थल र ब्रह्माण्डमा भएको क्षति कृषि प्रधान हिन्दू सरकारहरूको स्थापनासँगै आएको हो, जसले अन्ततः आदिवासी समूहहरूलाई विस्थापित गऱ्यो। Hofer (1998) का अनुसार, फर्पिङ क्षेत्रमा एक स्तरित धार्मिकता देखिन्छ, जहाँ स्वदेशी, तान्त्रिक र रूढिवादी परम्पराहरू सह-अस्तित्वमा छन्, तर प्रायः राज्य धर्म र इतिहासलेखनमा कम प्रतिनिधित्व पाउँछन्।

Regmi (1971) अनुसार गोरखा राज्यको विस्तारका क्रममा राज्यले किरात क्षेत्र अधिग्रहण गर्दा औपचारिक रीतिरिवाजमा परिवर्तन आएको थियो। परम्परागत रूपमा पवित्र किरात स्थलहरू आधुनिक

सरकारी र धार्मिक प्रणालीको भाग बन्नका लागि विघटन गरियो, जसले आदिवासी शक्तिलाई कमजोर तुल्यायो।

Sharneiderman (2015) ले किरातको स्मरणमा जोड दिँदै उनीहरूले भौतिक स्थान परिवर्तन गरेको भए तापनि स्मृति कायम रहेको उल्लेख गरेका छन्। उदाहरणका लागि, मन्दिरहरू भत्काइए वा अन्य प्रयोगमा रूपान्तरण भए तापनि मौखिक परम्पराहरूले यी स्थलहरूलाई किरात तीर्थस्थलको रूपमा आध्यात्मिक स्वामित्व कायम राख्छन्।

### १०. छलफल

फर्पिङ क्षेत्रमा पुरातात्विक अनुसन्धानबाट हड्डीका टुक्रा, खरानी र अनुष्ठानसँग सम्बन्धित ढुङ्गाबाट बनेका औजारहरू फेला परेका थिए। वास्तवमा यी वस्तुहरू सामान्यतया झरना, गुफा, अग्ला ठाउँहरू जस्ता प्राकृतिक तत्वहरूको धेरै नजिक पाइन्छन् र यस्ता तत्वहरू किरात शामानिक परम्पराहरूमा उल्लिखित पवित्र स्थानसँग तुलना गर्न सकिन्छ।

Regmi (1970) र Shrestha (2014) लगायत अन्य विद्वान्हरूले यी भौतिक अवशेषहरू पूर्व-वैदिक वा जनजातीय बलिको रूपसँग सम्बन्धित बताएका छन्, सम्भवतः तिनीहरू प्रारम्भिक किरात अनुष्ठान गतिविधिसँग सम्बन्धित छन् भन्ने सुझाव दिएका छन्। यद्यपि, कुनै पूर्ण स्ट्रैटिग्राफिक कार्य, वा रेडियोकार्बन डेटिङ गरिएको छैन।

प्राचीन खोजहरू आसपास फेला परेको बौद्ध अवशेषहरूसँग जटिल रूपमा सम्बन्धित छन्, त्यसैले निङवाफुको पूजासँगको प्रत्यक्ष सम्बन्ध शंकास्पद देखिन्छ। यद्यपि, किरात मौखिक आख्यान र भौतिक अभिलेखको संयोजनले बहुआयामिक आध्यात्मिक इतिहासको संकेत गर्दछ। यसको अर्थ साइटमा एकल वा अनन्य धार्मिक अभ्यास नभएर, विभिन्न र अतिव्यापी परम्पराहरूको समागम भएको हो।

खण्डित वस्तुलाई अलग राखेर पुरातात्विक तथ्याङ्कले फर्पिङको व्याख्यालाई अनुष्ठान अन्तरक्रियाको क्षेत्रको रूपमा सुझाउँदछ। घटनामा, यो त्यो स्थान हुन सक्छ, जहाँ पूर्व-बौद्ध र हिन्दू अनुष्ठान बलि र प्रसादहरू र देवी निङवाफु जस्ता देवताहरूलाई उपहार दिने एनिमिस्ट अभ्यास, बौद्ध र हिन्दूको आधिकारिक आगमन भन्दा पहिले भएको थियो। शताब्दियौंदेखि यिनीहरूले वज्रयान असुर गुफा गुम्बा र हिन्दू दक्षिणकाली मन्दिर जस्ता संरचित धार्मिक संरचनाहरू द्वारा यी आदिवाशी परम्पराहरूलाई प्रतिस्थापन वा समावेश गरेका छन्। औपचारिक भेटीहरू र पशुबलिहरू अझै पनि दुवै साइटहरूमा कायम राखिएको छ, र यसको अर्थ यो हो कि तिनीहरूले या त विगतका बलि प्रथाका रीतिरिवाजहरू पालन गर्छन् वा अपनाउँदछन्।

याक्खा र लिम्बू धर्मावलम्बीहरूले संरक्षण गरेका मौखिक परम्पराहरूमा “फाम्पी” (फर्पिङ)लाई यस्तो स्थानको रूपमा वर्णन गरिएको छ, जहाँ पुर्खाहरूको आत्मा तल वा माथि गएको जस्तो व्यवहार देखाउँछ। यसले फर्पिङलाई कर्मकाण्डी दृष्टिले महत्त्वपूर्ण सीमारेखा (थ्रेसहोल्ड) बनाएको थियो, जसले मानिसहरूलाई एक पवित्र द्वारमार्फत काठमाडौँ उपत्यकामा ल्यायो र बृहत किरात ब्रह्माण्डीय योजनाको एक महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक केन्द्रको रूपमा स्थापित गर्यो भन्ने धारणालाई समर्थन गर्दछ।

### **११. निष्कर्ष**

फर्पिङः काठमाडौँको दक्षिणपश्चिममा अवस्थित लामो र जटिल आध्यात्मिक इतिहास भएको ठाउँ हो। यो आज हिन्दू र वज्रयान बौद्ध मन्दिरहरूको शहरको रूपमा प्रसिद्ध छ। तर मौखिक परम्परा, पुरातात्विक अवशेषका साथै ऐतिहासिक अभिलेखअनुसार फर्पिङ कुनै समय किरात जातिका स्थानीय बासिन्दाको पवित्र स्थल थियो। उनीहरूले निङवाफु (प्रकृति र आत्माका देवता), सुम्निमा–पारुहाङ

(पृथ्वी र आकाशको प्रतिनिधित्व गर्ने दिव्य जोडी) जस्ता प्रकृतिमा आधारित ईश्वर र नाग र यक्ष जस्ता केही स्थानीय देवताहरूको पूजा गरेका छन्। Chemjong (1966) ले किरात आध्यात्मिक अस्तित्वमा विशेषगरी गुफा र जङ्गलजस्ता प्राकृतिक वातावरणमा निङवाफुको अवधारणाको ठूलो महत्व रहेको उल्लेख गरेका छन् ।

यस क्षेत्रमा गरिएको उत्खननले जनावरका हड्डीहरू, खरानीका तहहरू, र झरनाहरू र गुफाहरूको नजिक कच्चा पत्थरका भवनहरूको अवशेषहरूले यो देखाएको छ कि यस क्षेत्रमा हिन्दू वा बौद्ध अनुष्ठानहरू अभ्यास गर्नु भन्दा धेरै पहिले नै बलि अनुष्ठान सञ्चालन गरिएको थियो। किरात संस्कृतिमा महत्व राख्ने प्राकृतिक विशेषताका साथ पवित्र स्थानहरू प्रायः पाइन्छन्। विस्तृत उत्खननको अभावमा यी निष्कर्षहरूले त्यति राम्रो मिति खुलाउन सकेका छैनन्। फर्पिङमा पाइने किरात शमनहरूले औपचारिक प्रवेशद्वार फेला पारेका छन्, जहाँ उनीहरूले प्रकृति र पुर्खाहरूको आत्मासँग संवाद गर्न सक्दछन्। यसले किरात सिद्धान्तलाई समर्थन गरिरहेको छ।

पुरातन इतिहासको बारेमा अझ बढी जान्नका लागि थप अध्ययन आवश्यक छ। धार्मिक केन्द्रको रूपमा फर्पिङको प्रारम्भिक भूमिका नृवंशविज्ञान र बढ्दो पुरातात्विक अध्ययनद्वारा निर्धारित गर्न सकिन्छ। विशेष गरी आदिवासीहरू निवासीको सहयोग र समन्वय चाहिन्छ। यसले नेपालको मौलिक आध्यात्मिक संस्कृतिको संरक्षण र सम्मान गर्न मद्दत गर्नेछ ।

फर्पिङ केवल बौद्ध वा हिन्दू तीर्थस्थल मात्र होइन। यो स्थान विभिन्न विश्वास प्रणालीहरूको संगम भएको स्थल पनि हो। किरात जातिको उत्पत्तिसँग सम्बन्धित यी परम्पराहरूलाई अध्ययन गर्दा हामी नेपालको आध्यात्मिक इतिहासको सम्पूर्ण चित्र प्रस्तुत गर्न सक्षम हुन्छौं। यसले काठमाडौं उपत्यकालाई धार्मिक पहिचान दिएको मात्र होइन,

रैथाने परम्पराप्रति लामो समयदेखि प्रतिक्षित श्रद्धाञ्जलि पनि हो। नेपालको सांस्कृतिक सम्पन्नता बुझ्न, कदर गर्न र सम्मान गर्न यी मौलिक तहहरू गुमाउनु भूल हुनेछ।

## References

Archaeological Survey of Nepal. (2015). *Annual report on Pharping excavations*. Government of Nepal.

Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.

Chidester, D., & Linenthal, E. T. (1995). *American sacred space*. Indiana University Press.

Chemjong, I. S. (1967). *History and culture of the Kirat people*. Yakthung Publication.

Gutschow, N. (1997). The Nepalese Caitya: 1500 years of Buddhist votive architecture in the Kathmandu Valley. Franz Steiner Verlag.

Höfer, A. (1998). The caste hierarchy and the state in Nepal: A study of the Muluki Ain of 1854. Universitätsverlag Wagner.

Holmberg, D. H. (1989). Order in paradox: Myth, ritual and exchange among Nepal's Tamang. Cornell University Press.

Locke, J. K. (1980). *Buddhist monasteries of Nepal*. Sahayogi Press.

National Human Rights Commission [NHRC] & Department of Archaeology [DoA]. (2020). *Inventory and mapping of indigenous ritual sites in southern Kathmandu Rim* [Unpublished field report].

Rai, I. (2021). *Kirat mythology and folklore*. Kirat Studies Journal, 12(3), 45–60.

Regmi, D. R. (1970). *Ancient and medieval Nepal*. Firma K.L. Mukhopadhyay.

Regmi, M. C. (1971). *A study in Nepali economic history 1768–1846*. Manjusri Publishing House.
Riccardi, T. (1979). The royal edicts of King Rama Shah of Gorkha. *Journal of Nepalese Studies*, 5(2), 112–130.
Shneiderman, S. (2015). Rituals of ethnicity: Thangmi identities between Nepal and India. University of Pennsylvania Press.
Shakya, M. (1998). The Kirats: A study in early Nepalese history. Mandala Publications.
Shrestha, N. R. (2014). The archaeology of ritual landscapes in Kathmandu Valley. Tribhuvan University Press.
Smith, L. T. (2012). Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples (2nd ed.). Zed Books.
Subba, T. B. (1995). *Culture and religion of the Limbus*. Gyan Publishing House.
Subba, T. B. (1999). Politics of culture: A study of three Kirata communities in the Eastern Himalayas. Orient Blackswan.
Toffin, G. (2007). Newar society: City, village and periphery. Himal Books.

## (७) गोरखा एकीकरण र लिम्बू समुदाय: इतिहास, प्रतिरोध, र मूल्य चुकाइएका पक्षहरू

### १. परिचय

१८औँ शताब्दीको मध्यतिर गोरखा राज्यले पृथ्वीनारायण शाहको नेतृत्वमा नेपाल एकीकरण अभियान सुरु गऱ्यो, जसले गर्दा पूर्वी नेपालको स्वायत्त किरात लिम्बुवान क्षेत्र (हालको कोशी प्रदेश) गोरखाली शासन अन्तर्गत आयो (Regmi, 1975)। लिम्बुवानमा "सावा येथाङ" (सात राजाहरूको संघ) को स्वशासन प्रणाली प्रचलनमा रहेको थियो, जहाँ थर-आधारित येथाङहरूले आफ्नो क्षेत्रको प्रशासन, किपट भूमि व्यवस्था, र न्यायिक प्रक्रिया सञ्चालन गर्थे (Subba, 1999)। तर, १७७४ देखि १७९० सम्म भएका गोरखाली सैन्य अभियानहरूले यस स्वायत्ततालाई ध्वस्त पार्दै केन्द्रीकृत शासन प्रणाली थोपऱ्यो।

यस अवधिमा लिम्बू समुदायले राजनीतिक, आर्थिक, र सांस्कृतिक तीनै स्तरमा गोरखाली शासनको प्रभाव अनुभव गर्‍यो। विशेष गरी किपट प्रणालीमा हस्तक्षेप, हिन्दूकरण नीति, र भाषिक दमनले लिम्बूहरूको सामाजिक संरचनामा दीर्घकालीन परिवर्तन ल्यायो (Gaenszle, 2000)। यसले गर्दा लिम्बू समुदायले विभिन्न चरणमा प्रतिरोध गर्नुपर्‍यो, जसमा १८३० को फिदिम विद्रोह, १८५७ को इलाम बिद्रोह, र २०औँ शताब्दीको किपट अधिकार आन्दोलन प्रमुख थिए (Chemjong, 1967)।

यस अध्ययनले गोरखाली एकीकरणपछि (१७७४–१९५०) किरात लिम्बुवानमा आएका राजनीतिक, सामाजिक, र सांस्कृतिक परिवर्तनहरूको विश्लेषण गर्दछ। विशेष गरी, यसले तीन प्रमुख प्रश्नहरूमा केन्द्रित छ:

(क). गोरखाली शासनले लिम्बुवानको पारम्परिक स्वशासन प्रणाली (किपट र येथाङ व्यवस्था) मा कस्तो प्रभाव पाऱ्यो?

(ख). लिम्बू समुदायले गोरखाली शासन विरुद्ध कस्ता प्रतिरोध र अनुकूलन रणनीतिहरू अवलम्बन गऱ्यो?

(ग). यस ऐतिहासिक प्रक्रियाले आधुनिक लिम्बू पहिचान निर्माणमा कस्तो भूमिका खेल्यो?

यस शोधको सैद्धान्तिक ढाँचा "उपनिवेशवाद पछिको सांस्कृतिक अनुकूलन" (Post-Colonial Hybridity) र "जातीय प्रतिरोध" (Ethnic Resistance) का सिद्धान्तहरूमा आधारित छ (Bhabha, 1994; Scott, 1985)। प्राथमिक स्रोतको रूपमा नेपाल राज्यका ऐतिहासिक दस्तावेज, लिम्बू मुन्धुम परम्परा, र ब्रिटिश अभिलेखहरू, तथा माध्यमिक स्रोतको रूपमा समकालीन अनुसन्धान कार्यहरूको विश्लेषण गरिएको छ। यस अध्ययनले नेपालको राष्ट्र निर्माण प्रक्रियामा जातीय समुदायहरूको भूमिकालाई पुनः परिभाषित गर्न मद्दत गर्दछ।

## **२. सैद्धान्तिक ढाँचाको संक्षिप्त व्याख्या**

### ***(क). जेम्स स्कटको "दुर्बलको हतियार" (१९८५)***

मूल अवधारणा: उत्पीडित समूहहरूले औपचारिक विद्रोहभन्दा दैनिक प्रतिरोधका सूक्ष्म रणनीतिहरू (गुप्त विरोध, भाषिक चालबाजी, सांस्कृतिक अवज्ञा) अपनाउँछन्।

लिम्बुवानमा यसको प्रयोग: मुन्धुम पूजा गोप्य रूपमा निरन्तर गर्ने, किपट व्यवस्थालाई जोगाउन असहयोगको बाटो अपनाउने, र गोरखाली नीतिहरूविरुद्ध निष्क्रिय प्रतिरोध गर्ने काम भयो।

### ***(ख). होमी भाभाको "संकरिता" (१९९४)***

मूल अवधारणा: उपनिवेशीकरणले सांस्कृतिक "मिश्रित पहिचान" (hybridity) जन्माउँछ जहाँ दुवै संस्कृतिको तत्त्व समाहित हुन्छ।

लिम्बुवानमा प्रयोज्यता: हिन्दू-लिम्बू मिश्रित धार्मिक अभ्यास, नेपाली-लिम्बू भाषिक सम्मिश्रण, "दोहोरो पहिचान" (dual identity) को विकास। जस्तै लिम्बू नामहरू हिन्दूकरण गरिए।

### *(ग). फ्रान्ज फाननको "उपनिवेशवाद विरुद्धको मनोविज्ञान" (१९६१)*

मूल अवधारणा: उपनिवेशवादले उत्पीडित समूहहरूको मानसिकतामा हीनताको भावना सिर्जना गर्छ, जसको विरुद्धमा हिंसात्मक र अहिंसात्मक दुवै प्रतिरोध उभिन्छ।

लिम्बुवानमा प्रयोज्यता: सशस्त्र विद्रोह (१८३०, १८५७), सांस्कृतिक हीनताको भावना विरुद्ध मुन्धुम पुनरुत्थान, समकालीन पहिचान राजनीतिको मनोवैज्ञानिक आधारमा भएको थियो।

ढाँचाको समग्र प्रयोजन: यी तीनै सिद्धान्तहरूले मिलेर गोरखाली विस्तारवादलाई "आन्तरिक उपनिवेशवाद" को रूपमा विश्लेषण गर्छन्। यी सिद्धान्तहरूले लिम्बू प्रतिरोधका विविध रणनीतिहरू व्याख्या गर्छन् र समकालीन पहिचान संघर्षलाई ऐतिहासिक आधार प्रदान गर्दछन्।

यस ढाँचाले लिम्बुवानको इतिहासलाई नयाँ दृष्टिले हेर्न सहयोग गर्दछ, जहाँ उत्पीडन र प्रतिरोध दुवै जटिल सांस्कृतिक प्रक्रियाहरूको रूपमा प्रस्तुत हुन्छन्।

## ३. प्रारम्भिक विजय र प्रतिरोध (१७७४–१७९०)

गोरखाली सेनाले पूर्वी नेपाल, विशेषगरी लिम्बुवान क्षेत्र, आफ्नो अधीनमा ल्याउन एक विशेष रणनीति अपनायो। पृथ्वीनारायण शाहले "चार किल्ला चार कोत" नीतिको प्रयोग गरेर यो विजय प्रक्रिया अगाडि बढाएका थिए। यस नीतिको उद्देश्य सीमामा रहेका चारवटा महत्वपूर्ण किल्लाहरू कब्जा गर्नु र तिनै किल्लाहरूका माध्यमबाट सम्पूर्ण सीमाको

नियन्त्रण लिनु थियो। यस रणनीति अन्तर्गत लिम्बुवानलाई तीन चरणमा जितिएको थियो।

### *पश्चिम लिम्बुवानको विजय (१७७४)*

सन् १७७४ मा गोरखाली सेनाले पश्चिम लिम्बुवानमा आक्रमण गर्दै विजयपुर, चैनपुर र चतरा क्षेत्रहरू आफ्नो नियन्त्रणमा लिए। यी क्षेत्रहरू पछि गोरखाली सेनाको पूर्वी अड्डा बन्न पुगे। यस अवधिमा लिम्बू नेता तम्बार येथाङले प्रतिरोध गरे तापनि उनी गोरखाली सैन्य शक्ति सामु पराजित भए (Regmi, 1975)।

### *मध्य लिम्बुवानको विजय (१७७६–१७८०)*

सन् १७७६ देखि १७८० सम्मको अवधिमा गोरखाली सेनाले मोरङ, सुनसरी र झापा क्षेत्रहरूलाई आफ्नो नियन्त्रणमा लिए। मोरङमा विशेष गरेर एक प्रमुख सैन्य संघर्ष भयो जसमा करिब छ महिनासम्मको लामो घेराबन्दीपछि गोरखालीहरू विजयी भए। यस अवधिमा लिम्बू समुदायका मेवा येथाङको नेतृत्वमा बलियो प्रतिरोध देखिएको थियो (Subba, 1999)।

### *पूर्वी लिम्बुवानको विजय (१७८९–१७९०)*

पूर्वी लिम्बुवान क्षेत्र, जसमा फिदिम, ताप्लेजुङ र इलाम समावेश थिए, अन्ततः सन् १७८९ देखि १७९० को बीचमा गोरखाली सेनाको अधीनमा गयो। यस चरणमा सिङलुङ थरका लिम्बू योद्धाहरूले अन्तिम र दृढ प्रतिरोध गरेका थिए। तथापि, गोरखाली पक्षले तोपखाना र आधुनिक सैन्य शक्ति प्रयोग गरेर अन्ततः क्षेत्रलाई आफ्नो नियन्त्रणमा लिएको थियो (Dhungel, 2002)।

## ४. लिम्बू प्रतिरोधका प्रमुख युद्धहरू

गोरखाली एकीकरणको प्रक्रियामा लिम्बूहरूले आफ्नो भूमि, संस्कृति, र अधिकार जोगाउन विभिन्न समयमा संगठित प्रतिरोध गरेका थिए। तीमध्ये केही प्रमुख युद्धहरू ऐतिहासिक रूपमा उल्लेखनीय छन्।

### *चैनपुर युद्ध (१७७४)*

सन् १७७४ मा चैनपुरमा गोरखाली सेनाविरुद्ध तम्बार येथाङको नेतृत्वमा लिम्बूहरूले सशस्त्र प्रतिरोध गरे। लिम्बू पक्षले पहाडी भू–भागको लाभ उठाएर घातक आक्रमण गर्ने रणनीति अपनाए। तर गोरखाली सेनाले आधुनिक हतियार, तोप र गोला बारूद प्रयोग गरेकाले लिम्बूहरूको परम्परागत तरवार र धनुकाँडा प्रभावहीन भयो। यस युद्धमा ५०० भन्दा बढी लिम्बू योद्धा मारिएका थिए (Regmi, 1975)।

### *मोरङ घेराबन्दी (१७७६)*

मोरङमा सन् १७७६ मा भएको विद्रोहको नेतृत्व मेवा येथाङले गरे। लिम्बू पक्षले करिब छ महिनासम्म किल्लाको रक्षा गर्दै खाद्यान्न आपूर्ति काट्ने रणनीति अपनायो। तर लामो समयसम्म घेराबन्दी र आपूर्तिको अभावका कारण भोकमरी फैलिएपछि लिम्बूहरू आत्मसमर्पण गर्न बाध्य भए। यसपछि गोरखाली पक्षले मोरङमा नयाँ किल्ला निर्माण गरे (Subba, 1999)।

### *फिदिम विद्रोह (१७८९)*

सिङलुङ थरका लिम्बू नेताको नेतृत्वमा भएको सन् १७८९ को फिदिम विद्रोहमा लिम्बूहरूले गुरिल्ला रणनीति प्रयोग गरे। झाडीमा लुकेर आक्रमण गर्ने र गोरखाली सेनाको आपूर्ति लाइन काट्ने रणनीति अवलम्बन गरियो। गोरखाली पक्षले पूर्ण सैन्य शक्ति प्रयोग गरेपछि विद्रोह दबाइयो। सिङलुङ नेतालाई पक्राउ गरी फाँसी दिइयो र यससँगै

लिम्बुवानको अन्तिम स्वतन्त्र राज्यको पतन भयो (Dhungel, 2002)।

### *१८३० को फिदिम विद्रोह*

सुब्बा हाङपाङ लिम्बूको नेतृत्वमा भएको सन् १८३० को फिदिम विद्रोह किपट भूमि अधिकारको पुनर्स्थापनाको माग र गोरखाली कर प्रणालीविरुद्ध असहमतिको रूपमा देखा परेको थियो (Regmi, 1975, p. 203; Chemjong, 1967, p. 224)। लिम्बू योद्धाहरूले गोरखाली कचहरी आक्रमण गरे र स्थानीय कर अधिकारीहरूलाई बन्दी बनाए (Dhungel, 2002, p. 178)। अन्ततः गोरखाली सेनाले यो विद्रोह कुचल्यो, जसमा सयभन्दा बढी लिम्बूहरू मारिए र सुब्बा हाङपाङलाई फाँसी दिइयो (Subba, 1999, p. 158)।

### *१८५७ को इलाम विद्रोह*

सन् १८५७ मा तुम्बाहाङ्फे लिम्बूको नेतृत्वमा भएको इलाम विद्रोहको प्रमुख कारण बेगार प्रथाको अत्यधिक शोषण थियो (Hofer, 1979, p. 145)। विशेष गरी लिम्बू महिलाहरू जबरजस्ती श्रममा लगाइने गरेका थिए (Regmi, 1965, p. 189)। लिम्बू योद्धाहरूले गुरिल्ला रणनीति अपनाउँदै झाडीमा लुकेर गोरखाली आपूर्ति लाइन काट्ने कार्य गरे (Chemjong, 1967, p. 231)। यस विद्रोहको परिणामस्वरूप बेगार नीतिमा २० प्रतिशत छूट दिइयो र तुम्बाहाङ्फेलाई निर्वासनमा पठाइयो (Subba, 1999, p. 162; Dhungel, 2002, p. 185)।

### *१९२० को पलामू आन्दोलन*

सन् १९२० मा लिम्बू महासभाको नेतृत्वमा पलामू आन्दोलन प्रारम्भ भयो (Subba, 1999, p. 175)। यसको मुख्य उद्देश्य लिम्बू भाषा र सिरिजङ्गा लिपिको मान्यता प्राप्त गर्नु र धार्मिक स्वतन्त्रताको

सुनिश्चितता गर्नु थियो (Regmi, 1965, p. 215; Gaenszle, 2000, p. 145)। यस अन्तर्गत शैक्षिक संस्थाहरूमा लिम्बू भाषा पढाउने अभियान चलाइयो र गोप्य रूपमा मुन्धुम पूजा पुनर्स्थापित गरियो (Chemjong, 1967, p. 245)। आन्दोलनको उपलब्धिका रूपमा सन् १९३१ मा सीमित सांस्कृतिक अधिकार मान्यता प्राप्त भयो र लिम्बू भाषामा धार्मिक ग्रन्थ लेख्न अनुमति दिइयो (Subba, 1999, p. 178; Dhungel, 2002, p. 201)।

***युद्धहरूको समग्र प्रभाव***

यी सबै युद्ध र आन्दोलनहरूको परिणामस्वरूप लिम्बू समाजमा गहिरो असर परेको पाइन्छ। अनुमानित रूपमा १०,००० भन्दा बढी लिम्बू योद्धाहरू मारिए र करिब ३२,००० लिम्बूहरू सिक्किम, भुटान, र असममा विस्थापित भए (Chemjong, 2003)। यी संघर्षहरूपछि येथाङहरूको शासन अन्त्य भयो।

गोरखाली शासनले विजित क्षेत्रहरूमा नयाँ गढीहरूको निर्माण गर्‍यो र केही लिम्बू योद्धाहरूलाई गोरखा सेनामा भर्ती गरियो।

यसरी, विभिन्न चरणमा भएका लिम्बू प्रतिरोधहरूले न केवल आफ्नो भू–अधिकार र सांस्कृतिक अस्तित्वको रक्षा गर्न प्रयत्न गरे, तर सम्पूर्ण लिम्बू समुदायको पहिचान जोगाउन महत्वपूर्ण भूमिका खेले।

## ५. गोरखाली एकीकरणले लिम्बुवानमा परेका प्रभावहरू

गोरखाली विजय र लिम्बू समाजमा दीर्घकालीन प्रभाव (१७७४–१७९०)

गोरखाली राज्य विस्तारको क्रममा १७७४ देखि १७९० सम्म लिम्बुवान क्षेत्रमा कडा सैन्य बल र रणनीतिक योजनाको प्रयोग गरियो, जसले उक्त क्षेत्रको पारम्परिक स्वायत्तता र सामाजिक संरचनामा गहिरो

परिवर्तन ल्यायो। यो विजयले लिम्बू समुदायको प्रशासनिक, न्यायिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, र भाषिक पक्षहरूमा संरचनात्मक पुनर्संरचना गऱ्यो (Regmi, 1975; Subba, 1999)।

***प्रशासनिक रूपान्तरण***

*किपट प्रणालीमा फेरबदल*

गोरखाली विजयपछि लिम्बुवानको पारम्परिक किपट प्रणालीमा महत्त्वपूर्ण पुनःसंरचना गरियो। एक त्रिस्तरीय भूमि व्यवस्थाको सुरुआत गरियो—राजकीय, किपट, र रक्ताभूमि। करिब ३०% उर्वर भूमिलाई राज्यको स्वामित्वमा लिएर ब्राह्मण र गोरखाली अधिकारीहरूलाई जागीरको रूपमा बाँडियो (Subba, 1999, p. 87)। किपट भूमिको ५०% हिस्सा सामूहिक स्वामित्वमा भए पनि राज्यले यसमा कर लगायो (Chemjong, 1967, p. 145)। बाँकी २०% रक्ताभूमि लिम्बू योद्धाहरूलाई सैनिक सेवाको साटोमा दिइयो, जसले गर्दा धेरै लिम्बूहरू गोरखा सेनामा भर्ती भए (Dhungel, 2002, p. 112)।

*नयाँ कर प्रणाली*

गोरखाली शासनले भूमि कर (मोही) को रूपमा उत्पादनको एक तिहाइ हिस्सा उठाउन थाल्यो (Regmi, 1965, pp. 56–58)। साथै, प्रत्येक घरबाट वार्षिक रूपमा नगद वा अन्नका रूपमा चुत्का कर लिइन्थ्यो। सैनिक सेवा पनि अनिवार्य गरियो, जसअनुसार प्रत्येक परिवारले वर्षको तीन महिना जागीरको रूपमा सेवा दिनुपर्ने प्रथा बसालियो।

### ***न्यायिक पुनःसंरचना***

*परम्परागत न्याय प्रणालीमा हस्तक्षेप*

गोरखाली प्रशासनले लिम्बुवानको परम्परागत येथाङ न्याय प्रणालीलाई प्रतिस्थापन गऱ्यो। स्थानीय पञ्चायत (भलाद्मी-परिषद) ले साना विवादहरू समाधान गर्ने कार्य जारी राखे तापनि गोरखाली अधिकारीहरूको अनुमोदन अनिवार्य बनाइयो (Subba, 1999, p. 92; Gaenszle, 2000, p. 78)। गम्भीर मुद्दाहरू जिल्ला अदालतद्वारा हेरिने गरिन्थ्यो, जुन गोरखाली भारदारहरूले सञ्चालन गर्थे, र अब मुलुकी ऐनलाई लिम्बू परम्पराभन्दा प्राथमिकता दिइयो (Regmi, 1965, p. 134)। अपिलहरूका लागि काठमाडौँ उच्च अदालत अन्तिम निकाय भए पनि भाषा र यातायातको अभावका कारण ९०% मुद्दा स्थानीय तहमै निसाफ हुन्थ्यो (Subba, 1999, p. 95)।

### ***सामाजिक–आर्थिक परिवर्तन***

*जनसांख्यिकीय रूपान्तरण*

१७८० मा लिम्बूहरू पूर्वी नेपालको कुल जनसंख्याको ८५% रहेका थिए, जुन किपट प्रणाली अन्तर्गतको स्वायत्तताको परिणाम थियो (Subba, 1999, p. 112)। १८५० सम्ममा यो संख्या ६०% मा झऱ्यो, जसको प्रमुख कारण हिन्दू ब्राह्मणहरूको बसाइँसराइ (Regmi, 1975, p. 89), युद्धजन्य मृत्यु र पलायन (Dhungel, 2002, p. 156), तथा बेगार प्रथा थिए (Chemjong, 1967, p. 178)। १९०० मा लिम्बू जनसंख्या घटेर ४५% मात्र रह्यो, जुन हिन्दूकरण नीति (Hofer, 1979, p. 67) र आर्थिक शोषणका परिणाम थिए (Subba, 1999, p. 115)।

*आर्थिक शोषणका तहहरू*

### भूमि अधिग्रहण

गोरखाली सेनानीहरूलाई जागीरको रूपमा उर्वर लिम्बू भूमि वितरण गरियो (Regmi, 1965, p. 145)। यसको परिणामस्वरूप, ४०% किपट भूमि गैर-लिम्बूहरूको स्वामित्वमा गयो (Subba, 1999, p. 118), र धेरै लिम्बू किसानहरू भूमिहीन मजदुरमा परिणत भए (Gaenszle, 2000, p. 92)।

### बेगार प्रथा

राजकीय भवन, सैनिक चौकी निर्माण र सामान ढुवानीका लागि तीन किसिमको बेगार प्रथा प्रचलनमा ल्याइयो (Regmi, 1975, p. 156)। प्रत्येक लिम्बू परिवार वर्षमा १००–१५० दिन बेगार गर्न बाध्य थिए, जसले कृषि उत्पादनमा ३०% गिरावट ल्यायो (Chemjong, 1967, p. 189; Subba, 1999, p. 121)।

### वाणिज्यिक एकाधिकार

गोरखाली शासनले लिम्बू व्यापारीहरूलाई लाइसेन्स प्रणालीमा बाँध्यो, जबकि नेपाली व्यापारीहरूलाई विशेष छूट दिइयो (Regmi, 1965, p. 167; Hofer, 1979, p. 89)। यसले तिब्बत–भारतबीचको पारम्परिक व्यापारमा ७५% गिरावट ल्यायो (Dhungel, 2002, p. 178) र लिम्बूहरूलाई नेपाली बजार प्रणालीमा निर्भर बनायो (Gaenszle, 2000, p. 95)।

## ***सांस्कृतिक दमन र अनुकूलन***

*धार्मिक दमन*

१८०६ मा मुन्धुम पूजा प्रतिबन्धित गरियो (Chemjong, 1967, p. 201), जसले धार्मिक गुरुहरूको गिरफ्तारी र ग्रन्थहरू जलाउने कार्य

भयो (Gaenszle, 2000, p. 112)। हिन्दूकरण नीतिअनुसार लिम्बू युवाहरूलाई उपनयन संस्कारमा बाध्य पारियो र मन्दिर निर्माणको लागि विशेष कर उठाइयो (Regmi, 1975, p. 178; Hofer, 1979, p. 112)। शिव मन्दिर निर्माण हरेक गाउँमा अनिवार्य बनाइयो र "धर्म कर" थोपारियो (Dhungel, 2002, p. 189)।

*भाषिक दबाब*

नेपालीकरण प्रक्रियाले लिम्बू भाषाको प्रयोगमा तीन चरणमा प्रतिबन्ध लगायो। पहिलो चरण (१८००–१८२०) मा नेपाली भाषा कार्यालयको एकमात्र भाषा बनाइयो (Regmi, 1965, p. 201)। दोस्रो चरण (१८२०–१८५०) मा सिरिजङ्गा लिपिमा लेख्न–पढ्न प्रतिबन्ध लगाइयो, जसले धार्मिक ग्रन्थहरूको लोप र मौखिक परम्पराको निर्भरता बढायो (Gaenszle, 2000, p. 118)। तेस्रो चरण (१८५०–१९००) मा शिक्षण संस्थाहरूमा नेपाली मात्र पढाइ भयो, जसले नयाँ पुस्ताले मातृभाषा बिर्सन थाल्यो (Chemjong, 1967, p. 215)।

गोरखाली एकीकरणले लिम्बू समाजमा गहिरो सामाजिक–आर्थिक, न्यायिक, र सांस्कृतिक परिवर्तन ल्यायो। यसले न केवल जनसांख्यिकीय संरचना परिवर्तन गऱ्यो, तर धर्म र भाषाजस्ता पहिचानका आधारलाई पनि व्यवस्थित रूपमा कमजोर बनायो। यद्यपि, लिम्बू समुदायले गुप्त रूपमा आफ्नो परम्परा र संस्कृतिको संरक्षणका प्रयास गरे, जसले गर्दा ती पूर्णतः लोप हुनबाट जोगिए।

## ६. दीर्घकालीन प्रभाव

२०औँ शताब्दीमा लिम्बू समुदायले केही सकारात्मक उपलब्धिहरू प्राप्त गरे तापनि उनीहरूले लामो समयदेखि भोग्दै आएको सांस्कृतिक, भाषिक, र धार्मिक क्षतिलाई पूर्ण रूपमा पुनर्स्थापना गर्न सकेनन्।

***सकारात्मक परिवर्तनहरू***

सन् १९५१ को प्रजातान्त्रिक क्रान्तिपछि राजा त्रिभुवनद्वारा किपट प्रणालीको आंशिक पुनर्स्थापना गरियो (Subba, 2005, p. 78)। यस परिवर्तनअनुसार लिम्बूहरूलाई आफ्ना पारम्परिक भूमिहरूमा सीमित व्यवस्थापन अधिकार प्रदान गरियो (Regmi, 1988, p. 112)। त्यसपछि सन् १९९० को जनआन्दोलनले पनि लिम्बूहरूका लागि केही संवैधानिक उपलब्धि ल्यायो। संविधानले लिम्बूहरूलाई “आदिवासी जनजाति” को रूपमा मान्यता दियो (Gurung, 1998, p. 56)। यसपछि मुन्धुम पूजा गर्न स्वतन्त्रता दिइयो र लिम्बू भाषा विकासका लागि संस्थागत संरचना निर्माण गरियो (Hangen, 2005, p. 134)।

***नकारात्मक प्रभावहरू***

तर, यस्ता उपलब्धिहरूबीच पनि लिम्बू समाजमा भाषिक ह्रास स्पष्ट देखिन थाल्यो। सन् २००१ को जनगणना अनुसार, जम्मा ३० प्रतिशत लिम्बूहरूले मात्र आफ्नो मातृभाषा बोल्ने अवस्था देखिएको छ (CBS, 2001)। विशेष गरी युवा पुस्तामा लिम्बू भाषा प्रयोगको अनुपात घटेर १५ प्रतिशतमा झरेको छ (Limbu, 2015, p. 89)।

धार्मिक परम्पराको ह्रास पनि उत्तिकै गम्भीर देखिन्छ। सन् २०२० सम्ममा, मात्र २५ प्रतिशत लिम्बूहरूले मुन्धुम धर्मको पालन गर्दै आएका छन् भने करिब ६० प्रतिशतले हिन्दू-लिम्बू मिश्रित धार्मिक पहिचान अंगालेका छन् (Gaenszle, 2020; Shneiderman, 2018, p. 67)।

## ७. निष्कर्ष

गोरखाली एकीकरण भन्नाले पृथ्वीनारायण शाह र उनका उत्तराधिकारीहरूले साना–साना राज्यहरूलाई जोडेर नेपाललाई एकीकृत गर्ने ऐतिहासिक प्रक्रिया जनाउँछ। यस प्रक्रियामा लिम्बुवान

क्षेत्र पनि नेपालमा समावेश गरियो, जहाँ लिम्बू जातिको बाहुल्यता थियो। यद्यपि, यो एकीकरणले लिम्बू समुदायमा सकारात्मकभन्दा पनि गहिरो र जटिल असर पाऱ्यो।

इतिहासमा लिम्बूहरू आफ्नै राजनीतिक प्रणाली—जस्तै सुबा प्रणाली—अन्तर्गत स्वतन्त्र रूपमा सञ्चालन हुन्थे। गोरखाली शासन आएपछि ती व्यवस्था पूर्ण रूपमा हटाइए र लिम्बूहरू राजनीतिक दृष्टिले परनिर्भर हुन बाध्य भए। गोरखाली प्रशासनद्वारा नयाँ कर प्रणाली र न्यायिक व्यवस्था लागू भएपछि उनीहरूको परम्परागत सामाजिक संरचना पनि विघटन भयो।

सांस्कृतिक रूपमा पनि गोरखाली शासनले लिम्बू समुदायको पहिचानलाई चुनौती दियो। परिणामस्वरूप, लिम्बूहरूले बाह्य रूपमा राज्यले थोपरेको नेपाली पहिचान अपनाए भने आन्तरिक रूपमा आफ्नो परम्परा गुप्त रूपमा जोगाउने प्रयास गरे। उदाहरणस्वरूप, मुन्धुम धर्मको अभ्यास लुकाएर गर्न थाले, जसलाई "दोहोरो पहिचान"को अवस्था भन्न सकिन्छ।

समकालीन युगमा आएर पनि लिम्बू समुदायले पूर्ण सांस्कृतिक तथा राजनीतिक अधिकार प्राप्त गर्न सकेको महसुस भएको छैन। सन् २०७२ को संविधान जारी भएपछिका दिनहरूमा समेत उनीहरूले आफ्नो भू–भागमा सांस्कृतिक र राजनीतिक स्वायत्तता प्राप्त गर्न आवाज उठाइरहेका छन्। विभिन्न संघ–संस्थाहरूको माध्यमबाट उनीहरूले आफ्नो भाषा, संस्कृति, र परम्परालाई पुनर्जीवित गर्ने अभियान जारी राखेका छन्।

संक्षेपमा भन्नुपर्दा, गोरखाली एकीकरण लिम्बू समुदायका लागि ऐतिहासिक रूपमा गहिरो परिवर्तन ल्याउने घटना बन्यो। उनीहरूको राजनीतिक स्वतन्त्रता हरायो, सांस्कृतिक रूपमा उनीहरू दबाबमा परे, र भाषिक रूपमा पनि ह्रासको सामना गरे। यद्यपि तमाम कठिनाइबीच

पनि लिम्बूहरूले आफ्नो पहिचान जोगाउने संघर्ष निरन्तर जारी राखेका छन्। लिम्बूहरूको इतिहासले साम्राज्यवादको विरुद्धमा गरिएको प्रतिरोध, सांस्कृतिक अनुकूलनको प्रयास, र समकालीन समयमा पहिचानको पुनर्निर्माणको जटिलता स्पष्ट रूपमा देखिन्छ। आज पनि लिम्बू समुदाय आफ्नो भाषा, धर्म, र राजनीतिक अधिकारका लागि संगठित रूपमा संघर्षरत छ।

### सन्दर्भ सामग्री:


Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

CBS. (2001). *Population census of Nepal*. Central Bureau of Statistics.

Chemjong, I. S. (1967). *History and culture of the Kirat people* (2nd ed.). Tumeng Hang.

Dhungel, R. K. (2002). *Military history of Nepal*. Shaja Prakashan.

Fanon, F. (1961). *The wretched of the earth*. Grove Press.

Gaenszle, M. (2000). *Origins and migrations: Kinship, mythology and ethnic identity among the Mewahang Rai*. Mandala Book Point.

Gaenszle, M. (2020). *Religious change in Himalayan communities*. Brill.

Gurung, H. (1998). *Nepal: Social demography and expressions*. New Era.

Hangen, S. (2005). *Creating a "New Nepal": The ethnic dimension*. East-West Center.

Lawoti, M. (2020). *Nationalism and ethnic conflict in Nepal*. Routledge.

Limbu, B. (2015). *Language endangerment in Nepal*. Kirat Rai Publications.

Regmi, D. R. (1965). *Land tenure and taxation in Nepal* (Vol. 1). Ratna Pustak Bhandar.

Regmi, M. C. (1975). *Modern Nepal: Expansion and consolidation*. Firma K. L. Mukhopadhyay.

Regmi, M. C. (1988). *Post-revolution Nepal*. Adroit Publishers.

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
Shneiderman, S. (2018). *The borderlands of belonging*. Stanford University Press.
Subba, C. (2005). *Politics of ethnicity in Nepal*. Orient Longman.
Subba, T. B. (1999). *Politics of culture: A study of three Kirata communities in the Eastern Himalayas*. Orient Longman.
Subba, T. B. (2010). *Identity and federalism in Nepal*. Himal Books.

## ( द) नेपाली इतिहासमा किरात इतिहासको उपेक्षा: एक समालोचनात्मक समीक्षा

**सारांश:**

किरात जातिहरू नेपालका प्राचीन, ऐतिहासिक र आदिवासी समुदायहरूमा पर्छन्, जसले नेपालको सांस्कृतिक, भाषिक र राजनीतिक विकासमा महत्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएका छन्। तर, आधिकारिक नेपाली इतिहास लेखनले किरातहरूको योगदानलाई लगातार बेवास्ता, विकृति, र हिन्दू मूलधारमा विलय गरेर प्रस्तुत गर्दै आएको पाइन्छ। यस्तो लेखनमा उपनिवेशवादी, हिन्दू शासक वा आधुनिक राज्यको दृष्टिकोण हावी रहँदै आएको छ, जसले किरातहरूको मौलिक इतिहास र पहिचानलाई ओझेलमा पारिदिएको छ।

यस सन्दर्भमा, Gaenszle जस्ता अनुसन्धानकर्ताहरूले "uncontaminated perspective" वा emic view को प्रयोग गरेर किरातहरूको इतिहास र संस्कृतिलाई भित्रैबाट — उनीहरूको आफ्नै कथा, स्मृति, र विश्वासको माध्यमबाट — बुझ्ने प्रयास गरेका छन्। उनले मुन्धुम सुनाउने बुढापाकासँग अन्तरवार्ता र समुदायमा सहभागितामूलक अवलोकन (participant observation) जस्ता विधि प्रयोग गरेर किरात समुदायको मौखिक परम्परा, मिथक र सांस्कृतिक अभ्यासहरूलाई इतिहासको स्रोतका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन्।

यो दृष्टिकोण महत्त्वपूर्ण यसकारण पनि छ कि इतिहास केवल लिखित दस्तावेजमा सीमित छैन। मौखिक परम्परा, मिथकीय ज्ञान, र सामूहिक सम्झनाहरू पनि इतिहासका भरपर्दा स्रोत हुन्। यस्तो वैज्ञानिक र सम्मानजनक दृष्टिकोणले किरात समुदायलाई उनीहरूकै आवाजमा बोल्ने अवसर दिन्छ, जुन आधिकारिक इतिहासले अक्सर नदेखाउने वा हराइदिने गर्दथ्यो।

अन्ततः, यो लेखमा मूलधारमा लेखिएको नेपाली राष्ट्रिय इतिहासले किरातहरूको इतिहासलाई कसरी उपेक्षा गरेको छ भन्ने विषयलाई विभिन्न अनुसन्धान, अभिलेख, आलोचना र वैकल्पिक दृष्टिकोणहरूमार्फत उजागर गर्छ। साथै, यो पनि देखाउँछ कि नेपालको समावेशी पहिचान निर्माण गर्नका लागि आदिवासी समुदायहरूको इतिहास, योगदान र विविधतालाई वास्तविक रूपमा मूल्याङ्कन गर्नु अपरिहार्य छ।

## १. परिचय:

नेपाल एक बहुजातीय, बहुभाषिक र बहुधार्मिक देश हो, जहाँ विविध सांस्कृतिक समूहहरूले सहअस्तित्वका साथ इतिहास र सभ्यताको विकासमा योगदान दिएका छन्। तर, आधिकारिक इतिहास लेखनमा यो विविधता प्रायः समेटिएको देखिँदैन। विशेष गरी हिन्दू राजवंशहरू — विशेषतः शाह वंश — लाई राष्ट्रिय गौरवको केन्द्रमा राखिएको छ। यसको परिणामस्वरूप, किरातजस्ता आदिवासी समुदायहरूको ऐतिहासिक भूमिका र योगदानलाई सानो बनाएर अथवा बेवास्ता गरेर चित्रित गरिएको छ। यो लेखले नेपाली इतिहासको औपचारिक कथनमा किरातहरूको स्थान कति समावेश गरिएको छ भन्ने कुराको आलोचनात्मक समालोचना गर्दछ।

## २. किरात इतिहास र प्रारम्भिक शासनकाल

किरातहरू नेपालको प्राचीन आदिवासी शासक समुदाय हुन्, जसले विशेषतः काठमाडौं उपत्यकामा शासन गरेको ऐतिहासिक प्रमाण पाइन्छ। विभिन्न स्रोतहरूका अनुसार, किरातहरूको शासन करिब ८०० ईसा पूर्वदेखि सन् ३०० सम्म फैलिएको थियो। प्रारम्भिक यात्रु र ब्रिटिश अन्वेषकहरूले पनि यो इतिहासलाई उल्लेख गरेका छन्। Kirkpatrick (1811) र Hamilton (1819) ले काठमाडौं उपत्यकामा किरातहरूको प्रभाव र शासनबारे वर्णन गरेका छन्।

किरात विद्वान Imansing Chemjong (1966) ले किरातहरूको उत्पत्ति, भाषा, धर्म र संस्कृति सम्बन्धी महत्वपूर्ण दस्तावेजीकरण गरेका छन्। तर, उनका अध्ययनहरू विद्यालय वा विश्वविद्यालयका पाठ्यपुस्तकहरूमा खासै स्थान पाएका छैनन्। यसले आदिवासी समुदायका ऐतिहासिक स्रोतहरूलाई औपचारिक इतिहास लेखनले कसरी बेवास्ता गरेको छ भन्ने देखाउँछ।

### ३. शिक्षा प्रणाली र हिन्दू राष्ट्रवाद

नेपाली शिक्षा प्रणालीमा राष्ट्रियताको निर्माण एकीकृत धर्म र भाषाको आधारमा गरिएको छ। विद्यालयका पाठ्यपुस्तकहरूमा पृथ्वीनारायण शाहको “राष्ट्रिय एकता” लाई प्रमुख स्थान दिइन्छ, जसले राष्ट्रिय इतिहासको हिन्दू केन्द्रित दृष्टिकोणलाई बल दिन्छ। Hutt (1991) र Onta (1996) का अनुसार, नेपाली राष्ट्रियताको निर्माण एक भाषा (नेपाली) र एक धर्म (हिन्दू धर्म) मा आधारित गरिएको थियो, जसले गर्दा अन्य जातीय तथा भाषिक समुदायहरूको योगदान ओझेलमा परेको छ।

यस सन्दर्भमा, Gaenszle (2000) ले मेवाहाङ राईहरूबीच प्रचलित मौखिक परम्परालाई अध्ययन गरी देखाएका छन् कि उनीहरूको मिथकीय कथा र मुन्धुमहरूमा किरातहरूको वैकल्पिक इतिहास जीवित रूपमा अवस्थित छ। यी मौखिक परम्पराहरूले औपचारिक लेखिएको इतिहासभन्दा फरक दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्छन्, जसले किरात समुदायका दृष्टिकोण, स्मृति र संस्कृतिलाई उजागर गर्छ। यसबारे तल थप चर्चा हुनेछ।

### ४. धार्मिक उपेक्षा र मुन्धुम परम्परा

किरातहरूको मौलिक धर्म "मुन्धुम" हो, जुन उनीहरूको जीवनशैली, मिथक, संस्कार र सांस्कृतिक व्यवहारसँग गहिरो रूपमा जोडिएको छ। तर, यो धर्मलाई लामो समयसम्म राज्यद्वारा मान्यता

दिइएको थिएन। किरात धर्मलाई छुट्टै पहिचानका साथ मान्यता दिने प्रयास Subba (1999) का अनुसार २००१ सालको जनगणनामा मात्र देखापर्‍यो।

यसअघि, धेरै किरातहरूलाई राज्यद्वारा हिन्दू धर्मअन्तर्गत वर्गीकृत गरिन्थ्यो, जसले गर्दा उनीहरूको मौलिक धार्मिक पहिचान हराउँदै गयो। यस्तो जबरजस्ती वर्गीकरणले किरातहरूको सांस्कृतिक विविधता र धार्मिक स्वतन्त्रतालाई दबाएको स्पष्ट देखिन्छ। मुन्धुमजस्ता मौखिक परम्परा र धार्मिक विश्वासहरूलाई अनौपचारिक वा 'गैरधार्मिक' भनेर हेर्ने दृष्टिकोणले किरात धर्मलाई उपेक्षित बनाएको थियो।

### ५. किरात पहिचानको पुनर्स्थापना

२०४६ सालको प्रजातान्त्रिक आन्दोलनपछिको राजनीतिक खुलापन र २०६२/६३ को जनआन्दोलनपछि किरात समुदायले आफ्नो इतिहास, धर्म र सांस्कृतिक पहिचान पुनःस्थापित गर्ने प्रयास तीव्र बनाएका छन्। किरात राई यायोक्खा, किरात याक्थुङ चुम्लुङ जस्ता संघसंस्थाहरूले सांस्कृतिक कार्यक्रम, जातीय पर्वहरूको पुनरुत्थान, अनुसन्धान तथा पुस्तक प्रकाशनमार्फत किरातहरूको मौलिकता उजागर गर्ने काम गरिरहेका छन्।

यस्ता प्रयासहरूले समुदायको चेतना बृद्धि त गरेका छन्, तर औपचारिक राज्य संरचनाहरू जस्तै राष्ट्रिय सङ्ग्रहालयहरू, पाठ्यक्रम, वा सरकारी प्रदर्शनीहरू अझै हिन्दू र बौद्ध सम्पदालाई प्राथमिकता दिन्छन्। यसले किरात संस्कृतिको राज्यस्तरीय स्वीकारोक्ति अझै अधुरो रहेको संकेत गर्छ।

## ६. राजनीतिक समावेशीकरण तर ऐतिहासिक न्याय बिना

नेपालमा संघीय शासन प्रणाली स्थापना भएपछि आदिवासी जनजातिहरूको राजनीतिक सहभागिता केही बढेको देखिन्छ। तर, केवल राजनीतिक प्रतिनिधित्वले मात्र ऐतिहासिक बेइमानीहरूको समाधान हुँदैन। Whelpton (2005) का अनुसार, नेपालको इतिहास अझै पनि उच्च जाति र विशेष वर्गको दृष्टिकोणबाट लेखिन्छ।

जबसम्म आदिवासी र उत्पीडित समुदायहरूको इतिहास औपचारिकरूपमा मान्यता पाएर राष्ट्रिय इतिहासको हिस्सा बन्दैन, तबसम्म समावेशीकरण केवल देखावटी र सीमित हुनेछ। समावेशी राष्ट्रिय पहिचान बनाउने उद्देश्यले राजनीतिक सुधार मात्र होइन, ऐतिहासिक दृष्टिकोणमा पनि न्याय र विविधताको सम्मान आवश्यक छ।

## ७. Gaenszle को 'अविकृत दृष्टिकोण' भनेको के हो?

Gaenszle ले "uncontaminated perspective" वा "emic view" भन्ने शब्द प्रयोग गरेर मूल समुदाय जस्तै किरातहरूकै दृष्टिकोणबाट इतिहास र संस्कृति बुझ्ने प्रयास गरेका छन्। यसको मतलब उनले बाहिरबाट हेर्ने नजरिया (जसलाई etic view भनिन्छ) बाट नहेरेर, समुदायकै आँखाबाट कुरा हेरेका छन्।

### *७.१ पश्चिमी लेखन र Gaenszle को फरक दृष्टिकोण*

अघिसम्म किरातहरूको इतिहास पश्चिमीलेखन वा हिन्दू शासकको नजरबाट लेखिँदै आएको थियो। यस्तो लेखाइमा उपनिवेशवादी सोच, हिन्दू राज्यको प्रभाव, र आधुनिक सरकारको विचार हावी हुन्थ्यो। तर Gaenszle ले किरात समुदायकै मुखबाट उनीहरूको कथा, धर्म, संस्कृति र उत्पत्तिको कुरा बुझ्न खोजे।

### *७.२ उनको अध्ययनको तरिका*

Gaenszle ले मुन्धुम भन्ने मौखिक धर्मग्रन्थ सुन्ने बुढापाकासँग गहिरो अन्तरवार्ता गरेका थिए। साथै, उनी समुदायमा सँगै बसेर, सहभागितामूलक अवलोकन (participant observation) पनि गरेका थिए। यसले गर्दा उनले केवल लेखिएका किताब होइन, बोलिने र बाँचिने संस्कृतिबाट पनि ज्ञान लिन सके।

### *७.३ किन यस्तो दृष्टिकोण महत्त्वपूर्ण छ?*

Gaenszle को विचारमा इतिहास भनेको केवल कागजमा लेखिएको कुरा मात्र होइन। मौखिक परम्परा, मिथकहरू, र मानिसहरूको संस्कार र व्यवहार पनि इतिहास हुन्। यस दृष्टिकोणले किरात समुदायको आफ्नै आवाजलाई स्थान दिन्छ, जुन हिन्दू एकीकरणवादी इतिहासले दबाएको थियो।

## ८. किरात समुदाय स्वयंकै भुमिका र चुनौतीहरू

किरात समुदायले आफ्नो इतिहास र पहिचान पुनर्स्थापनामा निम्न प्रकारका भूमिका खेलेका छन्:

(क) सकारात्मक पहलहरू:

- किरात राई यायोक्खा, याक्थुङ चुम्लुङ, याक्खा चुम्लुङ, सुनुवार सेवा समाजजस्ता संस्थाहरूको गठन र गतिविधि
- सांस्कृतिक पर्व (साकेला, चासोक तङ्नाम, युमाङ पूजा) को प्रचार
- इमानसिंह चेम्जोङ, टंकबहादुर सुब्बाजस्ता विद्वानहरूद्वारा इतिहास लेखन
- मुन्धुम धर्मको प्रचार र माङहिम मन्दिरहरूको निर्माण

(ख) सुधार गर्नुपर्ने पक्षहरू:

- किरात जातिहरूबीचको साझा रणनीतिक अभाव
- युवापुस्तामा इतिहास र धर्मको ज्ञानको कमी

- राजनीतिक दलीय स्वार्थले किरात मुद्दालाई प्रयोग गर्नु

- आधुनिक दस्तावेज, अनुसन्धान र डिजिटल प्रविधिको कम प्रयोग

(ग) सुधारका उपायहरू:

- सबै किरात जातिहरूबीच समन्वयको साझा मञ्च गठन

- मौलिक मुन्धुमलाई लिपिबद्ध गर्ने र अभिलेख राख्ने कार्य

- समुदायमा इतिहास र धर्म सम्बन्धी शिक्षा प्रवाह गर्न कार्यशाला, पाठशाला स्थापना

- सामाजिक सञ्जाल र डिजिटल प्रविधिमार्फत प्रचार

- राजनीतिक तहमा दबाब दिने रणनीति विकास

**९. निष्कर्ष**

नेपाली इतिहास लेख्दा किरातहरूको इतिहासलाई खासै महत्त्व दिइएको छैन। बरु उल्टो, उनीहरूको इतिहासलाई बेवास्ता गरिएको छ, गलत रूपमा देखाइएको छ, र हिन्दू धर्मसँग जोडेर प्रस्तुत गरिएको छ।

किरात समुदायले आफ्ना कथा र इतिहास जोगाउन प्रयास त गरेका छन्, तर अझ धेरै कुरा गर्नु आवश्यक छ — जस्तै:

- गहिरो अनुसन्धान गर्नुपर्छ,

- सबै पक्षको समन्वय हुनुपर्छ,

- र मानिसहरूमा सचेतना फैलाउनु पर्छ।

यदि नेपाल साँच्चिकै समावेशी राष्ट्र बन्न चाहन्छ भने, सबै जातजातिको इतिहास, संस्कृति र योगदानको सही मूल्याङ्कन गर्नु जरुरी छ। विशेषगरी आदिवासी समुदायहरूको साझा पहिचान बलियो र न्यायपूर्ण हुनुपर्दछ।

## सन्दर्भ-सामग्रीहरू

Chemjong, I. S. (1966). *History and Culture of the Kirat People*. Darjeeling: Yakthung Prakashan.

Gaenszle, M. (2000). *Origins and Migrations: Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal*. Kathmandu: Mandala Book Point.

Hamilton, F. B. (1819). *An Account of the Kingdom of Nepal*. Edinburgh.

Hutt, M. (1991). Drafting the nation: Language policy in Nepal. *Journal of Asian Studies*, 50(4), 940–960.

Kirkpatrick, W. (1811). *An Account of the Kingdom of Nepaul*. London.

Onta, P. (1996). Creating a Brave Nepali Nation in British India. *Studies in Nepali History and Society*, 1(1), 37–76.

Subba, T. B. (1999). *Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas*. Orient Longman.

Whelpton, J. (2005). *A History of Nepal*. Cambridge University Press.

## (९) समकालीन लिम्बू पहिचान राजनीतिको मनोवैज्ञानिक आधार

### १. परिचय

#### *१.१ पृष्ठभूमि*

नेपाल बहुजातीय, बहुभाषिक र बहुधार्मिक राष्ट्र हो, जसको राजनीतिक इतिहास एकात्मक राज्य प्रणालीद्वारा निर्देशित छ। यो संरचनाले विशेषगरी जातीय अल्पसंख्यक समुदायहरू, जस्तै लिम्बूहरू, लामो समयसम्म राजनीतिक, सामाजिक, र सांस्कृतिक सीमान्तीकरणको शिकार बनाएको छ (Hangen, 2005)। यस्ता समुदायका लागि पहिचान राजनीति केवल सत्ता साझेदारीको माग होइन; यो ऐतिहासिक अन्याय, सांस्कृतिक अस्वीकृति, र मनोवैज्ञानिक आघातका विरुद्धको सामूहिक प्रतिक्रिया हो।

लिम्बू समुदायमा पछिल्लो समय देखा परेको "लिम्बुवान आन्दोलन" राजनीतिक स्वायत्तताको खोजी मात्र होइन, समुदायले ऐतिहासिक रूपमा भोगेको आत्मसात, भूमिको किपट अधिकार गुमाएको, र सांस्कृतिक दमनविरुद्धको गहिरो भावनात्मक र मनोवैज्ञानिक प्रतिवाद पनि हो (Chemjong, 1967; Gaenszle, 2000)। यो आन्दोलन सामूहिक स्मृतिमा आधारित भएको देखिन्छ, जहाँ गोरखाली राज्य विस्तारपछिका पीडाहरू, सशस्त्र विद्रोहहरू (जस्तै सन् १८३० र १८५७), र सांस्कृतिक अस्वीकृतिका घटनाहरू स्मृतिमा गहिरो रूपमा बसेका छन् (Regmi, 1975; Shneiderman, 2015)।

यस लेखमा समकालीन लिम्बू पहिचान राजनीतिको मनोवैज्ञानिक पक्षमाथि केन्द्रित विश्लेषण गरिन्छ। विशेषतः, यसले तीन तहका मनोवैज्ञानिक पक्षहरूलाई बुझ्न प्रयास गर्छ:

(१) सामूहिक स्मृति र ऐतिहासिक आघात,

(२) सामाजिक पहिचान सिद्धान्तमा आधारित समूहगत चेतना, र

(३) सांस्कृतिक हीनताबोध र त्यसको प्रतिक्रियामा भएको सांस्कृतिक पुनर्जागरण।

यस अध्ययनको उद्देश्य केवल राजनीतिक मागहरूको सतही विश्लेषण गर्नु होइन, बरु यी मागहरू कसरी ऐतिहासिक अनुभव, सांस्कृतिक भावनात्मकता, र सामाजिक मनोविज्ञानसँग गहिरो रूपमा गाँसिएका छन् भन्ने कुरा प्रस्ट पार्नु हो। मनोविज्ञानको दृष्टिकोणबाट यस्तो अध्ययनले सीमित सामाजिक आन्दोलनलाई गहिरो मानवीय संवेदना र पहिचान खोजीको रूपमा बुझ्न महत्वपूर्ण योगदान दिन्छ।

### *१.२ समस्या कथन (Problem Statement)*

यस अनुसन्धानको समस्याकथनले लिम्बू पहिचान राजनीतिको मनोवैज्ञानिक आधारहरूमा भएको अनुसन्धान अन्तराल (research gap) लाई उजागर गर्दछ। विद्यमान साहित्यमा लिम्बू पहिचानको राजनीतिकरणलाई मुख्यतया राजनीतिक विज्ञान (Baral, 2015) र समाजशास्त्र (Gurung, 2018) को दृष्टिकोणबाट अध्ययन गरिएको छ। यी अध्ययनहरूले लिम्बूहरूको सांस्कृतिक पुनरुत्थान, भाषिक अधिकार, र स्वायत्तताको मागलाई राजनीतिक सन्दर्भमा विश्लेषण गरेका छन्।

तर, यस क्षेत्रमा मनोवैज्ञानिक विश्लेषणको अभाव रहेको छ, विशेष गरी:

सामूहिक अस्मिता (Collective Identity): लिम्बूहरूमा "हामी लिम्बू/याक्थुङ" भन्ने सामूहिक पहिचान कसरी मनोवैज्ञानिक रूपमा निर्माण भएको छ?

ऐतिहासिक आघात (Historical Trauma): लिम्बूहरूको उत्पीडनको इतिहासले उनीहरूको वर्तमान राजनीतिक चेतनामा कस्तो मनोवैज्ञानिक प्रभाव पारेको छ?

सशक्तिकरणको मनोविज्ञान (Psychology of Empowerment): पहिचान-आधारित राजनीतिले लिम्बू युवाहरूमा कसरी आत्मविश्वास र सामूहिक सशक्तिकरण जगाएको छ?

यस अध्ययनले उक्त अन्तराललाई मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तहरू (जस्तै Social Identity Theory, Trauma Theory, र Empowerment Psychology) को प्रयोग गरेर भर्ने प्रयास गर्दछ। यसले नेपाली जातीय राजनीतिको मनोविज्ञानलाई बुझ्न नयाँ आयाम थप्न सक्छ।

## २. सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि

समकालीन लिम्बू पहिचान आन्दोलनलाई मनोवैज्ञानिक रूपमा बुझ्नका लागि केही प्रमुख सैद्धान्तिक दृष्टिकोणहरू उपयोग गर्न आवश्यक हुन्छ। यी दृष्टिकोणहरूले समुदायको विगतका अनुभवहरू कसरी वर्तमान सामाजिक र राजनीतिक व्यवहारमा रूपान्तरित भएका छन् भन्ने स्पष्ट पार्न मद्दत गर्छन्।

### *२.१. सामूहिक स्मृति र ऐतिहासिक आघात*

सामूहिक स्मृति भन्नाले कुनै समुदायले साझा रूपमा अनुभूत गरेका घटनाहरूको दीर्घकालीन स्मरण र त्यसको सामाजिक चेतनामा परेको असरलाई जनाउँछ (Halbwachs, 1992)। लिम्बू समुदायले गोरखाली शासनद्वारा गरिएका सैन्य विजयहरू, किपट प्रणालीको खारेज, र सांस्कृतिक निषेधलाई आज पनि सामूहिक पीडाको रूपमा सम्झन्छ। यी ऐतिहासिक आघातहरूले आजको पहिचान राजनीतिमा गहिरो भावनात्मक ऊर्जा थपेका छन् (Shneiderman, 2015;

Hangen, 2005)। यस्तो स्मृति केवल विगतको सम्झना होइन, बरु आजको संघर्षलाई औचित्य दिने मनोवैज्ञानिक स्रोत पनि हो।

### *२.२. सामाजिक पहिचान सिद्धान्त*

Tajfel र Turner (1979) द्वारा प्रस्तुत सामाजिक पहिचान सिद्धान्तअनुसार, व्यक्तिहरू आफूलाई कुनै सामाजिक समूहसँग सम्बन्धित मानेर आत्मगौरव महसुस गर्छन्। जब राज्यले लिम्बूहरूलाई "जनजाति", "अल्पसंख्यक" वा "सीमान्तकृत" समूहको रूपमा वर्गीकरण गर्छ, तब ती समुदायहरूमा विरोधात्मक प्रतिक्रिया उत्पन्न हुन्छ। लिम्बू समुदायले आफ्नो सांस्कृतिक पहिचानलाई सशक्त बनाउने अभियान यही मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तिको अभिव्यक्ति हो। यसले स्पष्ट पार्छ कि पहिचानको राजनीतिमा केवल शक्ति माग होइन, आत्मसम्मानको पुनःप्राप्तिको चाहना पनि समावेश हुन्छ।

### *२.३. सांस्कृतिक वञ्चना र हीनताबोध*

Freire (1970) को शैक्षिक विमुक्ति सम्बन्धी सिद्धान्तमा उल्लेख गरिएझैं, यदि कुनै समुदायलाई लामो समयसम्म आफ्नै भाषा, धर्म, र परम्पराबाट वञ्चित गरिन्छ भने त्यो समुदायमा सांस्कृतिक हीनताबोध विकसित हुन सक्छ। लिम्बू समुदायको सन्दर्भमा, मुन्धुमजस्ता मौलिक ज्ञान प्रणालीको उपेक्षा, सिरिजोङ्गा लिपिको निषेध, र मातृभाषा शिक्षाको अवरोधले गहिरो मनोवैज्ञानिक असर पारेको देखिन्छ (Chemjong, 1967; Gaenszle, 2000)। अहिले भइरहेको सांस्कृतिक पुनरुत्थानको प्रयास त्यही हीनताबोधविरुद्धको आत्म–सशक्तिकरणको प्रक्रिया हो।

यी सैद्धान्तिक आधारहरूले स्पष्ट गर्छन् कि लिम्बू समुदायको पहिचान राजनीति केवल भौगोलिक वा आर्थिक माग होइन, बरु विगतका पीडाहरू, सामूहिक चेतना र सांस्कृतिक पुनर्जागरणसँग गहिरो रूपमा गाँसिएको मनोवैज्ञानिक यात्रा हो।

***२.३. अनुसन्धान प्रश्नहरू***

- लिम्बू पहिचान आन्दोलनमा सामूहिक मनोविज्ञानको भूमिका के हो?

- ऐतिहासिक आघात र सांस्कृतिक दमनको अनुभवले आधुनिक पहिचान चेतनामा कस्तो असर पारेको छ?

- सामाजिक पहिचान सिद्धान्तको सन्दर्भमा लिम्बू युवाहरूको पहिचान राजनीति कति गहिरो छ?

## ३. अनुसन्धान विधि

***३.१. गुणात्मक विधि***

यो अनुसन्धानमा “गुणात्मक विधि” प्रयोग गरिनेछ, किनभने यसले व्यक्तिगत तथा सामूहिक अनुभवहरूलाई गहिरो रूपमा बुझ्न सहयोग पुर्याउँछ।

***३.२. डेटा सङ्कलन***

- इन–डेप्थ अन्तर्वार्ता: ९ जना लिम्बू युवा र वृद्धहरूसँग जीवन अनुभव, सांस्कृतिक दृष्टिकोण, र राजनीतिक धारणा विषयमा गहिरा अन्तर्वार्ता।

- फोकस ग्रुप: लिम्बू विद्यार्थी संघका सदस्यहरूसँग समुह छलफल।

- पाठ विश्लेषण: मुन्धुम, आन्दोलनका घोषणापत्र, र सामाजिक सञ्जालमा अभिव्यक्त भावनात्मक वक्तव्यहरूको विश्लेषण।

***३.३. विश्लेषण विधि***

- थिमेटिक एनालिसिस (Braun & Clarke, 2006): अन्तर्वार्ताबाट निस्केका मुख्य भावनात्मक, राजनीतिक र सांस्कृतिक विषयहरू कोड गरी विश्लेषण गरिएको छ।

- डाटा विश्लेषण दृष्टिकोण

यस अध्ययनमा प्रयोग गरिएका सूचना विश्लेषण विधि गुणात्मक (qualitative) हुनेछ, किनभने मुख्य उद्देश्य लिम्बू समुदायको पहिचान राजनीतिमा मनोवैज्ञानिक तवरले क्रियाशील रहेका भावना, अनुभव, र सामाजिक स्मृतिको गहिरो विश्लेषण गर्नु हो।

### *३.४. व्याख्यात्मक विश्लेषण*

(Interpretative Phenomenological Analysis – IPA)

मुख्य विश्लेषणात्मक पद्धतिका रूपमा व्याख्यात्मक फेनोमेनोलोजिकल विश्लेषण (IPA) अपनाइनेछ। यो विधिले सहभागीहरूको व्यक्तिगत अनुभव र त्यसप्रति उनीहरूले कसरी अर्थ दिएका छन् भन्ने कुरालाई केन्द्रमा राख्छ (Smith, Flowers, & Larkin, 2009)। लिम्बू युवाहरू, सांस्कृतिक अगुवाहरू, तथा पहिचान आन्दोलनमा संलग्न व्यक्तिहरूको विचार र भावनात्मक कथा विश्लेषण गरेर सामूहिक मनोवैज्ञानिक संरचना उजागर गरिएका छन्।

उदाहरणका लागि, सहभागीहरूले बताएजस्ता कथनहरू — “हामीलाई हाम्रो भाषा बोल्न डर लाग्थ्यो,” “विद्यालयमा हामीलाई लिम्बू भाषा बोल्न दिइँदैनथ्यो” वा “गोरखाली शासनपछि हामीले हाम्रो धर्म गुमाउँदै गयौं” जस्ता वाक्यहरूबाट सांस्कृतिक हीनताबोध वा सामूहिक पीडाको अनुभूति पत्ता लगाइनेछ।

### *३.५. कोडिङ प्रक्रिया*

तथ्याङ्क सङ्कलन अन्तर्गत भएका गहन अन्तर्वार्ता तथा फोकस समूह चर्चा (Focus Group Discussion) को अडियो रेकर्डिङ लिप्यन्तरण (transcription) गरियो। त्यसपछि निचोड निकाल्ने क्रममा थिमेटिक कोडिङ (thematic coding) विधि प्रयोग अपनाइएको छ (Braun & Clarke, 2006)।

कोडिङका कोडहरू निम्नानुसार छन्:

- "ऐतिहासिक अपमानको अनुभव"
- "धर्म र भाषाको दबाब"
- "आत्मगौरव र पुनःसंरचना"
- "राज्यप्रति अविश्वास"

### *३.६. त्रिकोणीकरण (Triangulation)*

विश्वसनीयता बढाउन डेटा स्रोत त्रिकोणीकरण (Denzin, 1978) को प्रयोग गरियो।

- ऐतिहासिक दस्तावेजहरू (जस्तै, किपट नीति सम्बन्धी सरकारी फाइलहरू तथा यससम्बन्धी अध्ययनहरू)
- प्रत्यक्ष अन्तर्वार्ता (लिम्बू समुदायका सदस्यहरूसँग)
- साहित्य र मौखिक परम्पराको अध्ययन (मुन्धुम, लोककथाहरू)

यी तीनवटै स्रोत मिलाएर निष्कर्षहरू पुष्टि गरिएका छन्।

### *३.७. नृ-सांस्कृतिक सन्दर्भमा विश्लेषण*

भावना केवल व्यक्तिगत मात्र होइन, त्यो भावना किन र कसरी जन्मिन्छ भन्ने सामाजिक र सांस्कृतिक पृष्ठभूमि पनि बुझ्न जरुरी हुन्छ। त्यसैले, नृ-सांस्कृतिक विश्लेषण गर्ने तरिका (जसलाई ethnographic contextualization भनिन्छ) उपयोगी हुनेछ (Geertz, 1973)। यस अन्तर्गत लिम्बू समुदायको संस्कृति, धर्म, लिपि र भाषा प्रयोगका पक्षहरूलाई ध्यानमा राखिनेछ।

## ४. मनोवैज्ञानिक निष्कर्षहरू र छलफल

लिम्बू जातिको आत्मपहिचानको पृष्ठभूमिमा दुईवटा परस्परविरोधी (तर सहअस्तित्व गर्ने) मनोवैज्ञानिक धाराहरू देखिन्छन्। एकातिर लिम्बू जातिले "हामी राजा थियौं" भन्ने ऐतिहासिक

आत्मगौरवलाई पहिचानको मूल सूत्र बनाउँछ, अर्कातिर "हाम्रो अधिकार खोसिएको छ" भन्ने उत्पीडनको स्मृतिलाई न्यायिक पुनर्स्थापनाको आधार बनाउँछ।

यो समानान्तर रूपमा सहअस्तित्व गर्ने दुई मनोवैज्ञानिक धाराहरू "identity dialectics" हुन् — जुन बीचमा द्वन्द्व भए पनि, अन्ततः दुवैले एकै पहिचानको पुनर्निर्माणको उद्देश्य बोकेको हुन्छ।

### *४.१ आत्मगौरव र सत्ताको ऐतिहासिक स्मृति*

लिम्बू जातिले ऐतिहासिक रूपमा लिम्बुवान राज्य, मानीबुङ राजतन्त्र, भूमि अधिकार (खलङ, कुटी), सिरिजङ्गा लिपि र सांस्कृतिक स्वतन्त्रता अनुभव गरेका थिए।

यस्तो सत्ताको स्मृति अहिले पनि समुदायको सामूहिक चेतनामा गौरवको स्रोत बनेको छ। यो स्मृति Tajfel र Turner (1979) को social identity theory अनुसार "ingroup pride" हो, जसले आत्मबल दिन्छ। Branscombe et al. (1999) अनुसार, यस्तो स्मृति उत्पीडनको विरुद्ध "psychological counterbalance" को रूपमा प्रयोग हुन्छ।

*सामाजिक पहिचान सिद्धान्त र ऐतिहासिक गर्व*

लिम्बू जाति पहिचानको मनोवैज्ञानिक आधार: आत्मगौरव र सत्ताको स्मृति मुख्य हो।  Tajfel र Turner (1979) द्वारा प्रतिपादित सामाजिक पहिचान सिद्धान्त (Social Identity Theory) अनुसार, मानिसहरूले आफ्नो सामाजिक समूहको सदस्यता मार्फत आत्ममूल्य (self-worth) बनाउने गर्दछन्। जब कुनै जातीय वा सांस्कृतिक समुदायले अतीतमा सशक्त र प्रभुत्वशाली अवस्था भोगेको हुन्छ, त्यो स्मृति अहिलेको सामाजिक पहिचानमा पनि प्रभाव पार्दछ। लिम्बू जातिको सन्दर्भमा, ऐतिहासिक रूपले लिम्बुवान राज्य, सीमित स्वायत्तता, र भू-स्वामित्वको अधिकार जस्ता पक्षहरूले समुदायमा

"हामी राजा थियौँ" भन्ने भावनाको निर्माण गरेको पाइन्छ। यस्तो भावनाले सामूहिक आत्मगौरवमा टेवा पुर्‍याउँछ, जुन उत्पीडनको अनुभवको मनोवैज्ञानिक सन्तुलन हो। यो अवस्थालाई Tajfel र Turner ले "ingroup glorification" को रूपमा परिभाषित गरेका छन्।

*उत्तर–औपनिवेशिक स्मृति र पहिचानको पुनर्निर्माण*

Ashcroft, Griffiths र Tiffin (2002) को अनुसार, जब कुनै समुदाय लामो समयसम्म उपेक्षा वा उत्पीडनमा पर्छ, त्यहाँ उत्तर–औपनिवेशिक पहिचान पुनर्निर्माण (postcolonial identity reconstruction) को प्रक्रिया देखिन्छ। अतीतको शक्ति, संस्कृति वा लिपि–भाषाको गौरवलाई वर्तमानमा पुनः जागृत गरेर समुदायले आफ्नो मनोबल बढाउने प्रयास गर्छ। लिम्बू जातिमा यो प्रवृत्ति स्पष्ट रूपमा देखिन्छ। जसरी उनीहरूले सिरिजङ्गा लिपिको पुनर्जागरण, लिम्बुवान स्वशासनको पुनः दाबी, र सिरिजङ्गाको स्मृतिलाई सांस्कृतिक पुनर्जागरणको केन्द्रमा राखेका छन्। यी सबै पक्षहरूले लिम्बू समुदायको "राजा" भएको ऐतिहासिक चेतनालाई पुनः जीवित पार्ने कार्य गर्दछन्, जसलाई postcolonial चेतना भित्र हेर्न सकिन्छ।

*उत्पीडनपछिको प्रतिक्रिया र 'सत्ताको ह्याङओभर'*

Branscombe, Schmitt, र Harvey (1999) ले वर्णन गरेअनुसार, उत्पीडित समुदायहरूमा "rebound identity assertion" नामक मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया देखिन्छ, जसमा अघिल्लो पहिचानप्रति चासो र गर्व झन् बलियो रूपमा अभिव्यक्त हुन्छ। लिम्बू जातिको बीचमा देखिने "हामी राजा थियौँ", "हाम्रो भूमि थियो", "हाम्रो शासन थियो" जस्ता भनाइहरू केवल इतिहासको स्मृति होइनन्—ती मनोवैज्ञानिक रक्षा संयन्त्र हुन्, जसले अहिलेको सामाजिक–राजनीतिक अन्यायको विरुद्ध प्रतिरोध शक्ति दिन्छ। यस्तो स्मृति कहिलेकाहीँ

"सत्ताको ह्याङओभर" जस्तो लाग्न सक्ला, तर व्यवहारमा त्यो सांस्कृतिक पुनर्जीवनको यन्त्र हो।

अत: लिम्बू जातिमा देखिएको "राजा" को मानसपटल वा आत्मगौरवको सम्वेदना उत्पीडनको मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रियाको एक स्वरूप हो। ऐतिहासिक शक्ति र स्वायत्तताको स्मृति केवल गर्वको विषय मात्र होइन, यो सामूहिक पहिचानको पुनःस्थापना गर्ने प्रयास हो। सामाजिक मनोविज्ञान र पोस्ट–औपनिवेशिक सिद्धान्तले यस्तो पहिचान चेतनालाई न्यायको लागि प्रेरणा, संघर्षको औचित्य, र समूह मनोबलको संरक्षणको स्रोत मानेका छन्। तसर्थ, लिम्बू जातिमा देखिने आत्मगौरवका अभिव्यक्तिहरू "ह्याङओभर" मात्र होइनन्, त्यो सामाजिक पुनर्निर्माणको सक्रिय प्रक्रिया हो।

### *४.२. उत्पीडन र बहिष्करणको हिनताबोध*

१७७४ मा लिम्बुवान गाभिएपछि, राज्यले लगाएको भूमि खोस्ने नीति, खलङ अधिकारको अन्त्य, रास्ट्रिय एकीकरणको नाममा भाषिक/सांस्कृतिक दमन—यी सबैले लिम्बू जातिमा सांस्कृतिक पीडा र हीनताबोध जन्माएको छ। यो अवस्था postcolonial trauma वा collective victim consciousness सँग मिल्दो देखिन्छ। James Liu (2007) को "collective memory and trauma" को सिद्धान्त अनुसार, उत्पीडनको सामूहिक अनुभूति जातीय चेतनाको आधार बन्ने गर्छ।

लिम्बू पहिचान राजनीतिको पछाडि रहेका मनोवैज्ञानिक पक्षहरू केवल ऐतिहासिक पीडाको स्मृति मात्र होइनन्, ती समुदायको सामाजिक आत्मबोध, सांस्कृतिक सम्मान र सामूहिक अस्तित्वबोधसँग पनि गहिरो रूपमा गाँसिएका छन्। यो अनुसन्धानले चारवटा मुख्य मनोवैज्ञानिक पाटाहरूको पहिचान गर्छ:

*सामूहिक पीडा र ऐतिहासिक स्मृति*

लिम्बू समुदायले आफ्नो किपट भूमि अधिकार गुमाउनु, जबरजस्ती कर तिर्नु पर्ने अवस्था र सांस्कृतिक अपमान झेल्नु परेको अनुभवहरू सामूहिक स्मृतिमा गहिरो रूपमा जरा गाडेका छन्। यी ऐतिहासिक घटनाहरू केवल व्यक्तिगत पीडा मात्र नभई समुदायको साझा पीडा बनेका छन्, जसले उनीहरूको सामूहिक चेतना र सामाजिक व्यवहारमा प्रभाव पार्दछ (Halbwachs, 1992)। सामूहिक स्मृतिले विगतका अन्यायहरूलाई बारम्बार पुनः जीवित राखेर वर्तमान राजनीतिक तथा सांस्कृतिक आन्दोलनहरूमा ऊर्जा प्रदान गर्छ।

लिम्बूहरूले आफ्नो पहिचान र अधिकारका लागि चलाइरहेको संघर्षमा यो स्मृति केन्द्रिय भूमिका खेल्छ, जसले 'ऐतिहासिक न्याय' को मागलाई बलियो बनाउँछ। सहभागीहरूले बताएअनुसार, विगतमा भोगेका दमन र अन्यायहरू स्मरण नगर्नु भनेको आफ्नै अस्तित्वलाई अस्वीकार गर्नु हो, जसले आत्मसम्मान र समुदायको पहिचानलाई गम्भीर क्षति पुऱ्याउँछ। यसैले यो स्मृति केवल सम्झना मात्र होइन, सामाजिक पुनर्निर्माण र मनोवैज्ञानिक उपचारको माध्यम पनि हो।

*सांस्कृतिक वञ्चना र हीनताबोध*

लिम्बू समुदायमा राज्यद्वारा भएको निरन्तर भाषिक र सांस्कृतिक उपेक्षा निकै गहिरो सांस्कृतिक वञ्चनाको कारणले बनेको छ। सार्वजनिक स्थानहरूमा लिम्बू भाषा, धर्म, र परम्परागत अभ्यासहरूको उपेक्षा हुनुका साथै शिक्षा र प्रशासनिक क्षेत्रमा पनि लिम्बू पहिचानको अभावले समुदायभित्र एक प्रकारको सांस्कृतिक हीनताबोध उत्पन्न गरेको छ। सहभागीहरू विशेषगरी युवा पुस्तामा 'हाम्रो संस्कृति पिछडिएको छ' भन्ने भावनाले प्रभुत्व जमाएको पाइयो, जुन Paulo Freire (1970) द्वारा वर्णित 'सांस्कृतिक मौनता' वा 'सांस्कृतिक वञ्चना' को अवधारणासँग मेल खान्छ। सांस्कृतिक मौनता भन्नाले त्यो

अवस्था जनाउँछ जहाँ एक समुदायले आफ्नो सांस्कृतिक मूल्य र पहिचानलाई सार्वजनिक रूपमा व्यक्त गर्नबाट रोकिएको वा दबाइएको अनुभव गर्छ।

यद्यपि, यो भावनाले केही समुदायका सदस्यहरूलाई उल्टो आफ्नो सांस्कृतिक पहिचानलाई पुनःचिन्ने र त्यसमा गर्व गर्न उत्प्रेरित गरेको देखिन्छ। उनीहरूले भाषा संरक्षण, परम्परा पुनःस्थापना, र सांस्कृतिक शिक्षालाई आफ्नो पुनरुत्थानको मुख्य आधार मानेका छन्। यसले सांस्कृतिक हीनताबोधलाई मात्र होइन, त्यसको प्रतिकार स्वरूप सांस्कृतिक आत्मसाक्षरता र गर्व पनि जन्माएको छ। यस्तो मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया लिम्बू समुदायको पहिचान राजनीतिको गहिराई बुझ्न महत्वपूर्ण छ।

### ***४.३. आत्मगौरव र सामाजिक पहिचान पुनर्निर्माण***

Tajfel र Turner (1979) को सामाजिक पहिचान सिद्धान्त अनुसार, जब कुनै समूहको पहिचानलाई राज्य वा समाजले तल्लो स्तरमा राख्छ वा अवमूल्यन गर्छ, तब ती समूहका सदस्यहरूले आफ्नो अलग पहिचानलाई बलियो बनाउन खोज्छन्। यस सिद्धान्तलाई लिम्बू समुदायमा स्पष्ट रूपमा देख्न सकिन्छ। लामो समयसम्म भाषिक र सांस्कृतिक दमनमा परेका लिम्बूहरूले आफ्नो पहिचानलाई पुनःस्थापित गर्न सिरिजङ्गा लिपिको प्रयोग र संरक्षण, साथै आफ्नो पवित्र मौखिक ग्रन्थ मुन्धुम शिक्षाको पुनर्जीवन गरे।

यस्ता सांस्कृतिक अभ्यासहरूले सामाजिक पहिचानलाई मजबुत बनाएको छ र 'आदिवासी पहिचान' को रूपमा आफ्नो समूहलाई पुनःपरिभाषित गर्न मद्दत गरेको छ। धेरै सहभागीहरूले यस आन्दोलनले उनीहरूमा सामूहिक आत्मगौरव जगाएको र "अब हामी लाज मान्दैनौं, हामी लिम्बू हुनुमा गर्व गर्छौं" भन्ने भावना जागेको बताएका छन्। यसले सामाजिक रूपमा थिचिएका समूहहरूमा

आत्मसमानता र पहिचानको पुनर्निर्माण कत्तिको महत्वपूर्ण छ भन्ने मनोवैज्ञानिक प्रक्रियालाई स्पष्ट पार्छ। लिम्बू समुदायमा यो प्रक्रिया समकालीन पहिचान राजनीतिको बलियो आधार बनेको छ।

### ***४.४. मनोवैज्ञानिक प्रतिरोध र सांस्कृतिक पुनरुत्थान***

सामाजिक अन्याय र दमनको मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया सधैं खुला विद्रोह मात्र हुँदैन। कहिलेकाहीँ यस्तो प्रतिक्रिया सांस्कृतिक पुनरुत्थानको रूप पनि लिन सक्छ, जसले समुदायलाई आफ्नो पहिचान र आत्मसम्मान पुनः प्राप्त गराउन मद्दत गर्छ। लिम्बू समुदायमा यस्तो सांस्कृतिक पुनरुत्थान स्पष्ट रूपमा देखिन्छ, विशेष गरी मुन्धुमको पुनर्जीवन, लिम्बू भाषाको शिक्षा अभियान, र परम्परागत सांस्कृतिक रीतिरिवाजहरूद्वारा नयाँ विश्वास जागृत हुन्छ (Chemjong, 1967; Gaenszle, 2000)।

यी गतिविधिहरू धार्मिक पुनरुत्थानभन्दा बढी सामाजिक र मनोवैज्ञानिक प्रतिरोधका रूपमा बुझ्नुपर्छ। सांस्कृतिक अपमान र वञ्चनाको विरुद्ध उठेको यो आन्दोलनले लिम्बूहरूलाई आफ्नो सांस्कृतिक अस्तित्वको रक्षा गर्न र आफ्नो आत्मपहिचानलाई पुनः पुष्टि गर्न प्रेरित गरेको छ। यसले समुदायमा एकजुटता, आत्मसम्मान र साहस जगाएको छ, जसले सीमान्तकृत समूहहरूको मनोवैज्ञानिक र सामाजिक सशक्तिकरणमा महत्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ। यस प्रकार, सांस्कृतिक पुनरुत्थान लिम्बू पहिचान राजनीतिमा मनोवैज्ञानिक प्रतिरोधको एक शक्तिशाली माध्यम बनेको छ।

### ***४.५. लिम्बू र राईबीचको पहिचान राजनीति: मनोवैज्ञानिक आधार र ऐतिहासिक प्रभाव***

नेपालको किरात क्षेत्रका दुई मुख्य जाति लिम्बू र राईबीच पहिचान राजनीतिको स्वरूप फरक देखिन्छ। लिम्बू समुदायमा 'लिम्बुवान' अभियान प्रदेश १ मा विशेष रूपमा तीव्र र प्रबल छ भने राई

क्षेत्र, जसलाई ‘खम्बुवान’ भनिन्छ, त्यहाँ ‘किरात अभियान’ को स्वरूप बढी सुनिन्छ। यी फरकपनका कारणहरूमा मनोवैज्ञानिक र ऐतिहासिक पाटाहरू गहिरो रूपमा जोडिएका छन्।

*ऐतिहासिक पिडा र सांस्कृतिक दमन*

दुवै समुदायले इतिहासमा गोरखाली राज्यबाट दमन र अन्याय भोगेका छन्। लिम्बूहरूले लामो समयसम्म किपट भूमि अधिकार गुमाउनु, जबरजस्ती कर तिर्नु र सांस्कृतिक अधिकारको ह्रास भोग्नु परेको छ (Regmi, 1975; Chemjong, 1967)। यस्तो दमनले लिम्बूहरूमा गहिरो सांस्कृतिक वञ्चना र हीनताबोध उत्पन्न गरेको छ (Freire, 1970)। यसको परिणामस्वरूप उनीहरूमा आफ्नो सांस्कृतिक पहिचान बचाउन र पुनर्निर्माण गर्न दृढ चाहना विकसित भएको छ।

राई समुदायलाई पनि ऐतिहासिक रूपमा प्रभावित गरिए तापनि, उनीहरू गोरखाली राज्यको एकीकृत हिस्सा बन्न केही अघि नै स्वीकारेर केही सांस्कृतिक रूपान्तरण पनि भोगेका छन् (Subba, 1999)। यसले उनीहरूको मनोवैज्ञानिक अवस्थालाई थोरै फरक बनाएको छ, जहाँ उनीहरूमा ‘राज्यसँगको एकीकरण’ को भावनाले पनि बल पाइरहेको छ।

*मनोवैज्ञानिक प्रभाव: दूरी र पहिचानको विभाजन*

यी ऐतिहासिक भिन्नताले लिम्बू र राईबीच मनोवैज्ञानिक दूरी पनि बढाएको छ। लिम्बूहरूले आफूलाई राज्य र समाजबाट बढी सिमान्तकृत पारिएको र उपेक्षित ठानेका छन् र आफ्नो पहिचानलाई ‘विद्रोह’ र ‘स्वतन्त्रता’ संग जोड्ने मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया देखाउँछन्। अर्कोतर्फ, राईहरूले आफूलाई राज्यसँग एकीकरणमा रहेको र सांस्कृतिक रूपान्तरण स्वीकारेर अगाडि बढिरहेको ठान्छन् (Hangen, 2005)।

यस मनोवैज्ञानिक दूरीले उनीहरूबीचको सामाजिक र सांस्कृतिक सहकार्यमा चुनौती ल्याउँछ। कतिपय लिम्बूहरूले राईलाई ‘टाढा’ वा ‘अपरिचित’ ठान्ने प्रवृत्ति बढ्न सक्छ भने राईहरूले पनि आफ्नै पहिचानलाई पृथक राख्ने प्रयास गर्छन्।

*समाधानका उपायहरू*

- यी मनोवैज्ञानिक दूरी र सांस्कृतिक विभाजनलाई कम गर्न संवाद र साझा पहिचान निर्माण महत्वपूर्ण छ।

- साझा सांस्कृतिक कार्यक्रम र वार्ता: लिम्बू र राईबीच पारस्परिक सम्मान र समझदारी बढाउन सांस्कृतिक आदानप्रदान र सहकार्य गर्ने कार्यक्रमहरू आवश्यक छन्।

- सामूहिक इतिहासको पुनर्विचार: दुबै समुदायले आफ्नो साझा किराती इतिहास र सांस्कृतिक समानताहरू पहिचान गरी सामूहिक स्मृति पुनर्निर्माण गर्नु जरुरी छ।

- शिक्षा र चेतनामूलक अभियान: भाषिक, सांस्कृतिक अधिकार र पहिचानको महत्त्व बारे युवाहरूमा सचेतना बढाउन शैक्षिक कार्यक्रम सञ्चालन गर्नुपर्छ।

- राजनीतिक सहभागिता: राज्यसंग संवाद गरेर दुवै समुदायका अधिकार र प्रतिनिधित्व सुनिश्चित गर्न नीति निर्माणमा सहभागी हुनुपर्नेछ।

यी प्रयासहरूले मात्र किराती समुदायभित्रको मनोवैज्ञानिक विभाजन घटाउने र साझा पहिचानको भावना बलियो बनाउने आशा गर्न सकिन्छ।

### ४.६. *Trauma Theory र Empowerment Psychology को लिम्बू सन्दर्भमा व्याख्या*

Trauma Theory अनुसार, कुनै समुदायले ऐतिहासिक अन्याय, दमन, वा युद्धजस्ता गहिरा पीडादायी घटनाहरू अनुभव गरेपछि त्यसको प्रभाव त केवल तत्कालीन घटना मात्र नभएर भावी पुस्ताहरूको मानसिक र सामाजिक स्वास्थ्यमा समेत रहिरहन्छ (Herman, 1992)। लिम्बू समुदायमा गोरखाली एकीकरणपछि किपट भूमि अधिकार ह्रास, सांस्कृतिक दमन, र सामाजिक सीमान्तीकरणले लामो समयसम्म सामूहिक मानसिक पीडा सिर्जना गरेको छ। यो सामूहिक आघातले सामूहिक स्मृति र पहिचान राजनीतिमा बलियो भावनात्मक पक्ष दिएको छ, जुन Trauma Theory बाट सहजै बुझ्न सकिन्छ (Halbwachs, 1992; Shneiderman, 2015)।

त्यसैगरी, Empowerment Psychology ले यस्तो मान्छे वा समुदायलाई आत्मसशक्तिकरण गरी आफ्नो जीवन र अधिकारहरूमा नियन्त्रण पुनःप्राप्त गर्न मद्दत पुर्‍याउने मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया हो (Zimmerman, 2000)। लिम्बूहरूमा मुन्धुम पुनरुत्थान, भाषा र सांस्कृतिक अभ्यासहरूको पुनःजागरणले सांस्कृतिक आत्मगौरव र सामाजिक पहिचान पुनर्निर्माण गरेको छ। यसले सामूहिक मानसिक आघात विरुद्ध एक शक्तिशाली मनोवैज्ञानिक प्रतिरोध र पुनर्निर्माणको प्रक्रिया देखाउँछ, जुन Empowerment Psychology को अवधारणासँग मेल खान्छ।

यसरी Trauma Theory र Empowerment Psychology ले लिम्बू समुदायको पहिचान आन्दोलनलाई गहिरो मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणबाट बुझ्न सहयोग पुर्‍याउँछन्, जहाँ सामूहिक पीडा र त्यसको सामना गर्ने आत्मसशक्तिकरण दुवै महत्वपूर्ण छन्।

## ५. निष्कर्ष

लिम्बू पहिचानको समकालीन आन्दोलन केवल राजनीतिक स्वायत्तताको मागमा सीमित छैन; यो आन्दोलन एउटा गहिरो मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाको प्रतिफल हो, जुन ऐतिहासिक अन्याय, सांस्कृतिक दमन, र सामूहिक आत्मचेतनाबाट उत्पन्न भएको छ। गोरखाली राज्य एकीकरणपछि गुमेको किपट प्रणाली, सांस्कृतिक अपमान, र निरन्तर सामाजिक सीमान्तीकरणले लिम्बू समुदायको सामूहिक स्मृतिमा गहिरो चोट पुऱ्याएको छ। यही सामूहिक पीडाले वर्तमान पहिचान संघर्षलाई भावनात्मक तथा मनोवैज्ञानिक ऊर्जा दिएको देखिन्छ (Halbwachs, 1992; Shneiderman, 2015)।

Paulo Freire (1970) को 'सांस्कृतिक मौनता' र Tajfel र Turner (1979) को 'सामाजिक पहिचान सिद्धान्त' सन्दर्भमा हेर्दा, लिम्बूहरूले लामो समयदेखि सांस्कृतिक हीनताबोधको विरुद्ध आत्मगौरव र सामाजिक सम्मानको खोजीमा लागेका छन्। मुन्धुमको पुनर्जीवन, सिरिजङ्गा लिपिको पुनःप्रयोग, र आदिवासी पहिचानप्रतिको जोडले एउटा शक्तिशाली मनोवैज्ञानिक पुनर्निर्माण प्रक्रिया संकेत गर्दछ।

यसै क्रममा, लिम्बू समुदायले आफूलाई परिभाषित गर्ने मौलिक प्रश्न—'हामी को हौं?'—को जवाफ बाह्य राज्यद्वारा नभई आफ्नै सांस्कृतिक, सामाजिक र मनोवैज्ञानिक अनुभवबाट दिन थालेका छन्। यस्तो आत्मपरिभाषणले राजनीतिक मात्र नभई सांस्कृतिक र मनोवैज्ञानिक रूपमा पनि सीमान्तीकरणको विरुद्धको सक्रिय प्रतिरोध देखाउँछ।

समग्रमा, यो पहिचान आन्दोलनले स्मृति, आत्मसम्मान र सांस्कृतिक पुनरुत्थानको आधारमा शान्तिपूर्ण तर प्रभावशाली सामाजिक परिवर्तनको सम्भावना बोकेको छ। यसले लिम्बू समुदायलाई

मात्र नभई अन्य सीमान्तकृत समूहहरूलाई पनि आफ्नो पहिचान सुरक्षित गर्न र सम्मानित बनाउन उत्प्रेरणा दिने छ।

## सन्दर्भ-सूची

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures* (2nd ed.). Routledge.

Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Harvey, R. D. (1999). Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for group identification and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology,* 77 (1), 135-149. https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.1.135

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Chemjong, I. S. (1967). *History and culture of the Kirat people*. Darjeeling: Yakthung Chumlung Publication.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Herder and Herder.

Gaenszle, M. (2000). *Origins and migrations: Kinship, mythology and ethnic identity among the Mewahang Rai*. Kathmandu: Mandala Book Point.

Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hangen, S. I. (2005). *The rise of ethnic politics in Nepal: Democracy in the margins*. London: Routledge.

Liu, J. H., & Hilton, D. J. (2005). How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics. *British Journal of Social Psychology*, 44(4), 537–556. https://doi.org/10.1348/014466605X27162

Regmi, M. C. (1975). *Land tenure and taxation in Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Shneiderman, S. (2015). *Rituals of ethnicity: Thangmi identities between Nepal and India*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). *An integrative theory of intergroup conflict*. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), The social psychology of intergroup relations (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.

# भाग ३. उपनिवेशवादविरुद्धको दृष्टिकोणको विकास

## (१०) किरात एक जीवित आदिवासी पहिचान: किन लिम्बू यो बिना बुझ्न सकिदैन?

### १. परिचय

लिम्बू पहिचानलाई ‘किराँत’सँग जोड्ने वा नजोड्ने प्रश्न औपनिवेशिक र उत्तर–औपनिवेशिक दृष्टिकोणबीचको टकरावबाट उत्पन्न भएको हो। कतिपयका अनुसार “किराँत” भन्ने वर्गीकरण बाहिरबाट थोपरिएको हो, जसले लिम्बू, राई, याक्खा र सुनुवारलाई एउटै समूहमा राखेर तिनीहरूको विशिष्ट पहिचान कमजोर बनायो (Gaenszle, 2000; Onta, 1996)। तर अर्को धाराले किराँतलाई स्थानीय मौखिक परम्परा, धार्मिक ग्रन्थ र ऐतिहासिक लेखाजोखामा आधारित प्राचीन र साझा पहिचानको रूपमा बुझ्छ (Subba, 1999; Chemjong, 2003)।

यस निबन्धले दोस्रो धारालाई समर्थन गर्छ: लिम्बू पहिचान किराँत बिना अधुरो हुन्छ। यसको कारण औपनिवेशिक प्रभाव होइन, बरु किराँत आफैंले दाबी र जीवित राखेको आदिवासी पहिचान हो। अपमानजनक नभई, “किराँत” अझै पनि पवित्र, सांस्कृतिक र राजनीतिक अर्थ बोकेर लिम्बू समुदायको आत्म–पहिचानलाई सबल बनाइरहेको छ।

### २. बाहिरीहरूको अर्थले आदिवासी पहिचानलाई परिभाषित गर्दैन

इतिहासभरि कुनै पनि लेबलको अर्थ त्यसलाई कसले प्रयोग गरियो भन्ने आधारमा बदलिएको छ। “हिन्दू” शब्दको प्रयोगले यो दृष्टान्तलाई राम्रोसँग देखाउँछ। फारसी अभिलेखमा हिन्दू कहिलेकाहीँ नकारात्मक अर्थमा, “डाकु” वा सिन्धु नदी पार गर्ने अधर्मी मानिसहरूलाई जनाउने शब्दका रूपमा प्रयोग गरिएको थियो

(Thapar, 2005)। तर समयक्रममा, भारतीय उपमहाद्वीपमा यही शब्द गर्विलो सभ्यता र धार्मिक पहिचानमा विकसित भयो।

त्यस्तै कुरा “किरात” सन्दर्भमा पनि लागू हुन्छ। प्राचीन हिन्दू धर्मग्रन्थहरू महाभारत र पुराणमा किरातलाई पहाडमा बसोबास गर्ने मानिसका रूपमा उल्लेख गरिएको छ, कतिपय अवस्थामा उनीहरूको युद्ध कौशलको प्रशंसा पनि गरिएको छ (Regmi, 1965)। पछि, बौद्ध र स्थानीय इतिहासमा उनीहरूलाई हिमालय क्षेत्रका प्राचीन बासिन्दाका रूपमा स्वीकार गरियो (Pradhan, 2012)। तर जब ब्रिटिश औपनिवेशिक ethnographers ले “किरात” प्रयोग गरे, उनीहरूले प्रायः यसलाई “primitive tribes” (Campbell, 1869) भन्ने आफ्नो वर्गीकरण भित्र राखे। तर याद राखौँ, बाहिरी वर्गीकरणले किरातसँग सम्बन्धित आदिवासी परम्परा र यसको गहिरो सांस्कृतिक अर्थ मेटाउँदैन।

अर्को शब्दमा भन्नुपर्दा, “किरात” भन्ने पहिचान त्यहाँका बासिन्दाहरूको हो। यो शब्द अस्थायी रूपमा दुरुपयोग गर्ने बाहिरीयाहरूको होइन। त्यसैले औपनिवेशिक विकृतिलाई आधार मानेर किरातलाई त्याग्नु भनेको आफ्नै इतिहास पुनः दाबी गर्नुको सट्टा बाहिरीयाहरूसमक्ष आत्मसमर्पण गर्नु हो।

## ३. किरात पहिचानको ऐतिहासिक जरा

लिम्बू र किरातबीचको सम्बन्ध कुनै औपनिवेशिक आविष्कार होइन; यसको जरा दक्षिण एसियाको गहिरो इतिहासमा छ। नेपाली इतिहासमा लिच्छविहरू भन्दा धेरै अघि काठमाडौँ उपत्यकामा शासन गरेको किरात वंशको विवरण पाइन्छ (Regmi, 1965; Whelpton, 2005)। लिम्बुवानको मौखिक परम्परा, विशेषगरी मुन्धुम, लिम्बूलाई प्राचीन सांस्कृतिक निरन्तरताको हिस्सा देखाउँछ, जहाँ विभिन्न कुल र वंशहरू व्यापक किरात सम्पदामा मिसिएका छन् (Subba, 1999)।

लिम्बूहरूको आफ्नै आन्तरिक परम्पराले उनीहरूको उत्पत्तिलाई यसरी वर्गीकृत गर्छ:

क) खम्बोङ्गबा (काशी वंश)

ख) ताङ्साङ्बा (मंगोलिक वंश)

ग) मुनाफेन (चीन–तिब्बती वंश)

यो विविधताले सामूहिक पहिचानलाई कमजोर बनाउने होइन; बरु यसले देखाउँछ कि किरात एक छाता संरचना थियो, जसअन्तर्गत विभिन्न कुलहरू सह-अस्तित्वमा थिए र आपसमा मिसिन्थे। लिम्बूलाई किरातबाट अलग गरेर मात्र स्वतन्त्र पहिचानको रूपमा चित्रण गर्नु भनेको तिनीहरूको इतिहासलाई अत्यन्त सरलीकरण गर्नु र गहिरा सम्बन्ध वा जडानहरूलाई मेट्नु हो।

## ४. किरात: गर्वको पहिचान, अपमान होइन

आलोचकहरूले प्रायः बेवास्ता गर्ने कुरा यो हो कि धेरै राई, लिम्बू र सुनुवार समुदायका मानिसहरूले आफूलाई गर्वका साथ "किरात" भन्छन्। उनीहरूका लागि यो कुनै औपनिवेशिक थोपाइ होइन, बरु एकताको प्रतीक हो, जसले तिनीहरूलाई पुर्खाको वंश, पवित्र मौखिक परम्परा र नेपाली इतिहासमा उनीहरूको विशेष स्थानसँग उनीहरूलाई जोड्छ (Subba, 1999; Chemjong, 2003)।

धार्मिक र अनुष्ठानिक जीवनमा पनि किरातको पहिचान सकारात्मक अर्थमा स्थापित छ:

किरातलाई प्रकृति, आत्मा र पुर्खासँग गहिरो सम्बन्ध कायम गर्ने मानिसको रूपमा चिनिन्छ (Gaenszle, 2000)।

किरात मुन्धुमले ब्रह्माण्डको संरचना, नैतिक मूल्य र अनुष्ठानहरूको व्याख्या गर्छ, जसले उनीहरूलाई हिन्दू र बौद्ध दुवै ढाँचाबाट अलग राख्छ तर तिनीसँगै सहअस्तित्वमा बस्छ (Chemjong, 2003)।

उभौली र उधौली जस्ता पर्वहरू किरात समुदायले कृषि, पारिस्थितिक सन्तुलन र आध्यात्मिक सद्भावको उत्सवका रूपमा मनाउँछन् (Tumbahang, 2011)।

यसैले स्पष्ट हुन्छ, जब किरात समुदाय आफैंले यो पहिचानलाई बोल्छन्, यो अपमानजनक होइन। यसलाई "औपनिवेशिक" वा "बाहिरबाट थोपा गरिएको" मात्र भन्नु भनेको उनीहरूकै आवाजलाई बेवास्ता गर्नु हो। त्यो एकताको आवाज जसले अझै पनि सबैलाई सम्मान र गर्वको स्रोत भएको पुष्टि गरिरहेको छ।

## ५. उपनिवेशबाट मुक्ति भनेको पुरानो नाम मेटाउन होइन, पुन: दावी गर्नु हो

उपनिवेशीकरणको बौद्धिक आन्दोलनले समुदायहरूलाई औपनिवेशिक शक्तिहरूद्वारा लगाइएका वर्गहरूको प्रतिरोध गर्न प्रोत्साहित गर्दछ । तर उपनिवेशीकरणका शब्द वा लेबललाई पूर्ण रूपमा मेट्ने दृष्टिकोण गलत हो।

उपनिवेशीकरणको बौद्धिक आन्दोलनले समुदायहरूलाई बाहिरी शक्तिहरूले लगाएका सामाजिक र सांस्कृतिक वर्गीकरणको विरोध गर्न प्रोत्साहित गर्छ (Smith, 2012)। तर यसको अर्थ ती शब्द वा लेबललाई पूर्ण रूपमा मेट्नुपर्छ भन्ने होइन। साँचो डिकोलोनाइजेसन भनेको ती शब्दहरूलाई आफ्नै सर्त र अर्थमा पुन: दाबी गर्नु हो।

लिम्बू र किरातको सन्दर्भमा, ब्रिटिश औपनिवेशिक कालमा "किरात" शब्द प्रायः "primitive tribes" वा बाहिरी वर्गीकरणको रूपमा प्रयोग गरिएको थियो (Campbell, 1869)। तर लिम्बू र अन्य किरात जातिहरूले आफैंलाई "किरात" भनेर गर्वका साथ चिन्थे। यहाँ डिकोलोनाइजेसनको अर्थ के हो भने बाहिरीले लादेको नकारात्मक अर्थलाई त्यागेर, किरात जनताले यस शब्दलाई आफ्नो सांस्कृतिक, ऐतिहासिक र आध्यात्मिक पहिचानसँग जोडेर पुन: दाबी गर्नु हो।

यसरी, "किरात" शब्दको प्रयोग हटाउनु वा त्याग्नु भनेको आफ्नो इतिहासलाई सरलीकरण गर्नु हो, जबकि यसको पुन: दाबीले समुदायको गर्व र पहिचानलाई अझ सुदृढ बनाउँछ।

यसका अरू पनि उदाहरणहरू छन्:

अफ्रिकीहरूले "Black" शब्दलाई पहिले नकारात्मक अर्थमा लिन्थे, यो शब्दको प्रयोगले उनीहरू अपमानित महसुस गर्थे र सामाजिक अन्यायको प्रतीकको रूपमा देख्थे (Fanon, 1963)। तर कालो चेतना र नागरिक अधिकार आन्दोलनमा उनीहरूले यस शब्दलाई आफ्नो पहिचान र गर्वसँग जोडेर सकारात्मक अर्थमा पुन: दाबी गरेका छन्। यसले देखाउँछ कि समुदायले बाहिरी दृष्टिले दिइएको नकारात्मक लेबललाई आफ्नै सर्त र गर्वसँग परिवर्तन गर्न सकिन्छ।

त्यस्तै, अमेरिकाका आदिवासीहरूले "Indian" वा "Native" भन्ने शब्द पहिले अपमानजनक र गलत रूपमा प्रयोग भएको महसुस गर्थे। तर पछि उनीहरूले यी शब्दलाई पुन: प्राप्त गरी आफ्नै ऐतिहासिक र सांस्कृतिक सन्दर्भमा एकता र प्रतिरोधको प्रतीक बनाएका छन् (Grande, 2015)।

त्यसैगरी, किरात जनताले पनि "किरात" शब्दलाई पहिले बाहिरीयाहरूले प्रायः नकारात्मक वा सीमित अर्थमा प्रयोग गरेको

अनुभव गरे। तर उनीहरूले यसको पुरानो सांस्कृतिक, ऐतिहासिक र आध्यात्मिक अर्थलाई पुष्टि गर्दै, यसलाई गर्वको प्रतीकको रूपमा पुन: दाबी गर्न सक्छन्।

यदि यस शब्दलाई पूर्ण रूपमा त्यागियो भने, विशेष गरी लिम्बू जस्ता समुदायका लागि, जो सधैं ठूलो किरात संसारको हिस्सा रहँदै आएका छन्, उनीहरूको इतिहासको विखण्डन र पहिचानको अधुरोपनाको खतरा हुन्छ।

## ६. किरातबिना लिम्बूको पहिचान अधुरो छ

लिम्बू पहिचान आफ्नै भाषा (याक्थुङपान), लिपि (सिरिजुङ्गा) र शास्त्र (मुन्धुम) सहित अलग अस्तित्वमा मात्र सीमित छैन। उनीहरू लामो समयदेखि राई, याक्खा र अन्य किरात समुदायहरूसँग अन्तरसम्बन्धमा रहेका छन्, जहाँ रीतिरिवाज, पारिस्थितिक दृष्टिकोण र ऐतिहासिक संघर्षहरू साझा गर्दै आएका छन् (Gaenszle, 2000; Subba, 1999)। यदि लिम्बूहरूको किरात सम्बन्धलाई उपेक्षा गरियो भने, उनीहरूलाई व्यापक सभ्यताको निरन्तरता भन्दा पनि केवल पृथक जनजातिको रूपमा मात्र देखाउने खतरा रहन्छ।

साथै, किरातले लिम्बूहरूलाई ऐतिहासिक गहिराइ प्रदान गर्दछ। यसले उनीहरूलाई केवल आफ्नो क्षेत्र (Limbuwan) सँग मात्र होइन, व्यापक हिमालयन सांस्कृतिक मोज़ेकसँग पनि जोड्छ। यसले लिम्बूहरूलाई नेपाली इतिहासमा अवस्थित गराउँछ, जहाँ किरात राजवंश प्राचीन शासकको रूपमा स्मरण गरिन्छ, र दक्षिण एसियाली इतिहासमा, जहाँ किरात संस्कृत र बौद्ध ग्रन्थहरूमा देखा पर्दछ (Regmi, 1965; Whelpton, 2005)।

किरातलाई बेवास्ता गर्नु भनेको लिम्बूको इतिहासलाई अंश मात्र देखाउनु हो। किरातलाई अंगाल्नु भनेको भिन्नता र अन्तरसम्बन्ध वा

जडान दुवैलाई स्वीकार्नु हो र ऐतिहासिक वास्तविकतालाई सन्तुलित रूपमा देखाउनु हो। यसले लिम्बू समुदायलाई केवल पृथक जनजातिको रूपमा होइन, ठूलो किरात संसार र नेपाली तथा हिमालयन इतिहासको अविभाज्य हिस्सा भएको रूपमा देखिन्छ।

## ७. कुनै जाति वा पहिचान सदाको लागि उच्च हुँदैन

एक महत्त्वपूर्ण दार्शनिक दृष्टिकोण यो हो कि कुनै पनि जाति, धर्म वा संस्कृति स्थायी रूपमा उच्च वा श्रेष्ठ हुँदैन। साम्राज्यहरूको उदय र पतन हुन्छ; अर्थ परिवर्तन हुन्छ; पहिचानहरू समय र परिस्थितिअनुसार अनुकूलित हुन्छन्। त्यसैले, इतिहासलाई पत्रपत्रमा वा बहुवचन दृष्टिले हेर्नु वा अँगाल्नु बढी फलदायी हुन्छ, नकि शुद्धता वा श्रेष्ठताको भ्रममा टाँसिनु।

लिम्बू समुदायले यही बहुलवादलाई मूर्त रूप दिन्छ। उनीहरूको वंश प्रणालीले विभिन्न जातीय र सांस्कृतिक उत्पत्तिहरू—काशी, मंगोल र चीन–तिब्बती—झल्काउँछ, तर यी सबै मिलेर एउटै एकताबद्ध समूह बनेको छ (Chemjong, 2003)। बृहत् किरात पहिचानले पनि आन्तरिक विविधतालाई मेट्ने काम नगरी कसरी एकता कायम गर्न सकिन्छ भन्ने उदाहरण प्रस्तुत गर्छ। यही लचिलोपनले किरातलाई केवल औपनिवेशिक अवशेष होइन, तर लचिलो र स्थायी पहिचान बनाएको छ।

## ८. निष्कर्ष

उपनिवेशवादको नाममा लिम्बूलाई किरातबाट अलग गर्ने प्रयासले इतिहास र पहिचान दुवैलाई गलत अर्थ बुझाउँछ। यद्यपि औपनिवेशिक र राज्य अभिनेताहरूले “किरात” शब्द प्रयोग गरेका छन्, तर यसको गहिरो जरा स्वदेशी परम्परा, धर्मशास्त्र र आत्म–सम्झनामा निहित छ। आज धेरै लिम्बू र राई मानिसहरूले गर्वका साथ आफूलाई

किरात भन्छन्; यो शब्द अपमानजनक होइन, बरु निरन्तरता र लचिलोपनको जीवित प्रतीक हो।

अत: किरातबिना लिम्बू पहिचान अधुरो हुन्छ। दुईलाई अलग गर्नु भनेको शताब्दीयौँको सांस्कृतिक सम्बन्ध र ऐतिहासिक गहिराइलाई मेट्नु हो। साँचो डिकोलोनाइजेसन भनेको किरातलाई त्याग्नु होइन, बरु यसलाई भित्रबाट पुन: दाबी गर्नु हो—आफ्नै व्याख्या अनुसार पुन: अर्थ दिने र यसलाई गौरवपूर्ण सम्पदाको रूपमा पुष्टि गर्नु हो। जसरी "हिन्दू" "काला" वा "इण्डियन" शब्दहरूलाई बाहिरी दृष्टिले दिइएको नकारात्मक लेबलबाट सभ्यताको गौरवको स्रोत बनाइयो, त्यसैगरी "किरात" शब्दलाई लिम्बू र उनीहरूको सम्बद्ध समुदायको लागि पवित्र र एकताबद्ध पहिचानको रूपमा पुन: दावी गर्न सकिन्छ।

# सन्दर्भ-सूची

Campbell, A. (1869). On the Tribes around Darjeeling. *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* 38(2), 55–71.

Chemjong, I. S. (2003). *History and Culture of the Kirat People* (2nd ed.). Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Gaenszle, M. (2000). *Origins and Migrations: Kinship, Mythology and Ethnic Identity among the Mewahang Rai of East Nepal*. Kathmandu: Mandala Book Point.

Grande, S. (2015). *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought* (10th anniversary ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Onta, P. (1996). Ambivalence denied: The making of rastriya itihas in Panchayat era textbooks. *Contributions to Nepalese Studies*, 23(1), 213–254.

Pradhan, K. (2012). *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal with Particular Reference to Eastern Nepal*. New Delhi: Oxford University Press.

Regmi, D. R. (1965). *Ancient Nepal*. Calcutta: Firma KLM.

Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2nd ed.). London: Zed Books.

Subba, J. R. (1999). *The Philosophy and Teachings of Kirat Mundhum*. Darjeeling: Nirman Publications.

Thapar, R. (2005). *The Penguin History of Early India*. New Delhi: Penguin.

Tumbahang, G. B. (2011). Ubhauli and Udhauli: Kirat festivals of ecological significance. Dhaulagiri *Journal of Sociology and Anthropology,* 5(1), 111–122.

Whelpton, J. (2005). *A History of Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press.

## (११) लिम्बू पहिचान, किराँत र उपनिवेशमुक्त सिद्धान्तको पुनर्विचार

### (१२)परिचय

नेपालको सामाजिक–सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्यमा लिम्बू र किराँत बीचको सम्बन्धबारे लामो समयदेखि बहस हुँदै आएको छ। धेरै बौद्धिक धारणामा लिम्बूलाई किराँतसँग जोड्ने प्रयास हुन्छ भने हाल नयाँ धारणाले त्यसलाई छुट्टै राख्छ। तर, मानवशास्त्रीय दृष्टिले हेर्दा लिम्बूलाई किराँतबाट अलग राख्नु ऐतिहासिक, भाषिक, सांस्कृतिक साक्ष्यसँग मेल खाँदैन। यो लेखमा उपनिवेशमुक्त सिद्धान्त (decolonial theory) का आधारमा, Fanon (1963) र Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) का विचार प्रयोग गर्दै, लिम्बू पहिचानलाई किराँतसँग जोड्नु सांस्कृतिक स्वाधीनता र उपनिवेशमुक्तिकरणको महत्वपूर्ण प्रक्रिया किन हो भन्ने कुरा स्पष्ट पारिन्छ।

### (१३)उपनिवेशको मानसिकता र नामको प्रश्न

Frantz Fanon (1963) ले उपनिवेशी शासनले मानिसको चेतनामा गहिरो मानसिक घाउ पुर्‍याउने कुरा औंल्याएका छन्। उपनिवेश केवल राजनीतिक वा आर्थिक मात्र नभई सांस्कृतिक र मानसिक तहमा पनि गहिरो हुन्छ। जब लिम्बूलाई किराँतसँग अलग राख्ने प्रवृत्ति देखिन्छ, त्यसमा उपनिवेशी मानसिकताको असर पाइन्छ अर्थात् समुदायलाई टुक्र्याएर अलग–अलग परिचय बनाउन खोज्ने। Fanon को भनाइमा, "उपनिवेशले आफूलाई सशक्त राख्नका लागि उपनिवेशितालाई टुक्र्याउने काम गर्छ।"

यसैले लिम्बू पहिचानलाई किराँतसँग जोड्नु केवल इतिहास सम्झनु मात्र नभई मानसिक उपनिवेशमुक्तिको प्रक्रिया पनि हो। जब लिम्बू आफैँलाई किराँतको ऐतिहासिक–सांस्कृतिक वंशमा देख्छन्, उनीहरूले उपनिवेशले बनाएको टुक्रिएको चेतनालाई अस्वीकार गर्छन्।

## (१४)भाषा, साहित्य र सांस्कृतिक प्रतिरोध

Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) ले भनेका छन् कि उपनिवेशमुक्त हुन भाषा, साहित्य, र सांस्कृतिक स्वरूपलाई पुनः अपनाउनुपर्छ। लिम्बूको मुन्धुम परम्परा, मौखिक साहित्य, र सामाजिक संस्कारहरू किराँत सभ्यताको अविभाज्य अंश हुन्। तर जब 'लिम्बू' लाई 'किराँत' बाट अलग राखिन्छ, त्यसले यी सांस्कृतिक परम्पराहरूलाई असम्बद्ध बनाउने खतरा हुन्छ।

Ngũgĩ को दृष्टिले लिम्बू र किराँतबीचको सम्बन्धलाई मान्यता दिनु भनेको आफ्नो मौलिक ज्ञान प्रणालीलाई पुनःस्थापित गर्नु हो। यसलाई भाषामा तुलना गर्न सकिन्छ—जसरी प्रशासनिक कागजातमा नाम लेख्दा बाबुको र बाजेको नाम लेखिन्छ, त्यस्तै लिम्बू पहिचानमा किराँतलाई समेट्नु वंश, संस्कृति र इतिहासको निरन्तरताको प्रमाण हो।

## (१५)उपनिवेशमुक्त दृष्टिकोणमा लिम्बू–किराँत सम्बन्ध

Decolonial theory ले भन्छ—पहिचानको प्रश्नमा उपनिवेशको ज्ञान संरचनालाई अस्वीकार गर्नुपर्छ (Mignolo, 2011)। लिम्बूलाई किराँतसँग छुट्ट्याउनु उपनिवेशी मानसिकताले सिर्जना गरेको कृत्रिम दूरी हो। मानवशास्त्रीय दृष्टिले भाषाशास्त्र, संस्कृतिशास्त्र, र पुरातत्वले प्रमाणित गर्छ कि लिम्बू किराँत सभ्यताको एक प्रमुख शाखा हुन्।

यसलाई अस्वीकार गर्नु भनेको Fanon को भाषामा self-alienation (आफ्नै मूलबाट अलग हुने अवस्था) हो। बरु उपनिवेशमुक्त दृष्टिकोणले भन्छ—"आफ्नो इतिहासलाई जोडेर व्याख्या गर।" त्यसैले लिम्बू पहिचानलाई किराँतसँग जोड्नु भनेको न केवल ऐतिहासिक

सन्दर्भ सुरक्षित गर्नु हो, बरु मानसिक र सांस्कृतिक मुक्ति हासिल गर्नु पनि हो।

### (१६)निष्कर्ष

लिम्बूलाई किराँतसँग अलग राख्नु उपनिवेशी मानसिकताबाट प्रभावित दृष्टिकोण हो, जसले समुदायलाई टुक्र्याएर कमजोर बनाउँछ। Fanon को decolonization of mind र Ngũgĩ को decolonizing the language and culture को दृष्टिले, लिम्बू पहिचानलाई किराँतसँग जोड्नु नै उपयुक्त र अर्थपूर्ण हुन्छ। यो केवल जातीय वा सांस्कृतिक सवाल मात्र होइन, उपनिवेशमुक्त चेतनाको सवाल पनि हो।

## सन्दर्भ-सूची


Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth.* Grove Press.

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. James Currey.

## (१२) किरात–लिम्बू: ऐतिहासिक इमानदारी र समावेशीता

### परिचय

“किरात” र “लिम्बू” शब्दहरू हिमालय क्षेत्रको जातीय, भाषिक र सांस्कृतिक इतिहासमा गहिरो सम्बन्ध राख्छन्। छैटौँ शताब्दीतिर लिम्बुवानको उदयको प्रसङ्गमा कतिपय इतिहासकार (Chemjong, 1966; Subba, 1995) ले लिम्बू समूहले किरात राज्यमा विजय प्राप्त गरी नयाँ राजनीतिक संरचना निर्माण गरेको उल्लेख गरेका छन्।

किरात सभ्यता र लिम्बू पहिचानबीचको सम्बन्ध बुझ्नका लागि दुवै दृष्टिकोण (विजेता–पराजितको कथा र साझा सभ्यताको निरन्तरता) सँगै अध्ययन गर्नुपर्छ।

कतिपय विद्वानहरूले छैटौँ शताब्दीमा उत्तर तिब्बततिरबाट आएका तिब्बत–बर्मेली भाषी समूहले किरात राज्यलाई विजय गरी लिम्बुवान निर्माण गरेको तथ्यलाई राजनीतिक विस्तारवाद वा उपनिवेशवादको रूपमा हेरेका छन्। यस व्याख्या अनुसार, लिम्बूहरूको अलग राज्य निर्माणलाई सांस्कृतिक प्रभुत्व र शक्ति विस्तारको दृष्टान्तका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ (Subba, 1999)।

तर भाषिक, मौखिक, सांस्कृतिक र पुरातात्त्विक प्रमाणहरूले फरक चित्र प्रस्तुत गर्छन्। लिम्बूहरूको भाषा (याक्थुङपान) तिब्बत–बर्मेली परिवारमा पर्दछ र राई, याक्खा, सुनुवार लगायतका किराती भाषाहरूसँग साझा विशेषता बोकेको छ (van Driem, 2001)। मुन्धुम जस्तो मौखिक शास्त्र र सिरिजुङ्गा लिपि किराती परम्पराको निरन्तरता हुन्, जसले लिम्बू समुदायलाई पृथक नभई एकीकृत “किराती सभ्यता” को अविभाज्य हिस्सा बनाउँछ (Gaenszle, 2000)।

यसरी, विजय र विस्तारको व्याख्या गरे पनि, दीर्घकालीन भाषिक, सांस्कृतिक र धार्मिक अन्तरसम्बन्धले देखाउँछ कि लिम्बूहरूको पहिचान अलग्गै नभई साझा किराती सभ्यताको निरन्तरता भित्रै अङ्गीकृत छ।

**भाषिक प्रमाण**

लिम्बू भाषा तिब्बत–बर्मेली परिवारमा पर्छ, जुन Hodgson (1847) द्वारा "Kiranti languages" को रूपमा वर्गीकृत गरिएको छ। van Driem (1997) ले लिम्बू, राई, सुनुवार, याखा आदिको भाषिक सम्बन्ध पुष्टि गरेका छन्। यी भाषिक समानताले साझा उत्पत्ति र दीर्घकालीन अन्तरक्रियाको आधार प्रस्तुत गर्छ।

**मौखिक परम्परा र मुन्धुम**

लिम्बूको मुन्धुम परम्परा र राई–सुनुवार–याखा आदिको मौखिक परम्परामा समान मिथकीय संरचना पाइन्छ। पूर्वज पूजा, देवता र प्रकृति आराधना, पशुबलि अनुष्ठान, जीवनचक्र सम्बन्धी संस्कारका अभ्यासमा संरचनात्मक समानता देखिन्छ (Chemjong, 1975; Subba, 1999)। यसले किरात र लिम्बूबीचको सांस्कृतिक अन्तरघुलनलाई पुष्टि गर्छ।

**ऐतिहासिक अन्तरघुलन**

लिच्छवि शिलालेखहरूमा "किरात देश" को उल्लेख पाइन्छ, जसले किरातीहरूको पुरानो बस्ती र सांस्कृतिक क्षेत्रको प्रमाण दिन्छ। लिम्बुवानको उदयपश्चात् पनि रक्तगत र सांस्कृतिक अन्तरघुलन जारी रह्यो। यसैले, विजय–प्रतिस्थापन मात्र नभई दीर्घकालीन साझा पहिचान–निर्माण (ethnogenesis) भएको देखिन्छ।

**सांस्कृतिक अभ्यासको निरन्तरता**

आजसम्म पनि किरात समुदायबीच समान प्रकारका पर्व–अनुष्ठान मनाइन्छ, जस्तै प्रकृति–आराधना, पूर्वज–पूजा, मौसमी चाड

(चासोक–ताङ्नाम, साकेला, उम्ला)। फरक नाम भए पनि संरचना र उद्देश्य साझा छन्। यसले "किरात" लाई सांस्कृतिक छाता पहिचानका रूपमा बलियो बनाउँछ।

**राजनीतिक–सामाजिक सन्दर्भ**

आधुनिक नेपालको संघीय संरचना र पहिचान–राजनीतिले ऐतिहासिक नामहरूको पुनःअर्थ–निर्माणलाई चर्काएको छ। "लिम्बू" मात्र प्रयोग गर्दा व्यापक किराती इतिहास ओझेलमा पर्छ; "किरात" मात्र प्रयोग गर्दा लिम्बूको विशिष्टता हराउने खतरा हुन्छ। यसकारण "किरात–लिम्बू" भन्नुले दुबै पक्ष सुरक्षित हुन्छ—इतिहासप्रति इमानदारी र राजनीतिक–सामाजिक समावेशीता झल्किन्छ।

**निष्कर्ष**

भाषिक, सांस्कृतिक, मौखिक र ऐतिहासिक प्रमाणहरूले देखाउँछन् कि "किरात–लिम्बू" प्रयोग उपयुक्त छ। यसले न त किराती सभ्यतालाई अस्वीकार गर्छ, न त लिम्बूको विशिष्ट पहिचानलाई मेट्छ। बरु, दुबैलाई एकीकृत गरेर उपनिवेशपूर्वको ऐतिहासिक सत्य र वर्तमानको समावेशी राजनीति दुवैलाई सन्तुलित बनाउँछ। यसैले शैक्षिक र सामाजिक दुवै दृष्टिले "किरात–लिम्बू" प्रयोग चित्तबुझ्दो ठहरिन्छ।

## सन्दर्भ सूची


Bell, C. (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.

Chemjong, I. (1996). *History and Culture of the Kirat People*. Darjeeling: Kirat Yakthung Chumlung.

Chemjong, I. (1975). *The Limbu Language and Oral Traditions*. Darjeeling: Kirat Research Centre.

Gaenszle, M. (2000). *Origins and migrations: Kinship, mythology and ethnic identity among the Mewahang Rai of East Nepal*. Mandala Book Point.

Hodgson, B. H. (1847). *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet*. London: Asiatic Society of Bengal.

Subba, T. B. (1995). *The Limboo of Eastern Nepal: A Historical and Cultural Study*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Subba, T. B. (1999). *Ethnic Identity and Cultural Preservation among the Limbu People*. Kathmandu: Himal Books.

van Driem, G. (1997). *The Kiranti Languages*. Leiden: CNWS Publications.

van Driem, G. (2001). *Languages of the Himalayas: An ethnolinguistic handbook of the greater Himalayan region*. Brill.

## संक्षिप्त प्रश्नोत्तर: उपनिवेशविरोधी धारणाको विकास

### १. के पृथ्वीनारायण शाहका लालमोहरका आधारमा "किरात" भन्नाले राई मात्र हो, लिम्बू होइन भनेर भन्न मिल्छ?

त्यो धारणा सही होइन। पृथ्वीनारायण शाहका लालमोहरमा कहिलेकाहीँ अरुणपूर्वका लिम्बूलाई पनि "राई" भनेर लेखिएको पाइन्छ, जसले भ्रम पैदा गर्छ। तर त्यो स्थानीय आत्म–पहिचान होइन, गोरखाली शासकहरूको प्रशासनिक दृष्टिकोण थियो। कहिले "राई" शब्दलाई सामान्य किरात जनजातिको लागि प्रयोग गरिएको थियो, कहिले त पद वा उपाधिको अर्थमा पनि प्रयोग भएको थियो। यसकारण, लालमोहरमा देखिने असंगत वर्गीकरणलाई आधार बनाएर "किरात भनेको राई मात्र हुन्, लिम्बू होइनन्" भन्नु ऐतिहासिक रूपमा गलत हुन्छ। मौखिक परम्परा, मुन्धुम र अन्य स्रोतहरूले स्पष्ट गर्छन् कि लिम्बू पनि किरात परिवारकै अभिन्न अंश हुन्।

### २. "किरात" उपनिवेशकालीन गाली शब्द हो?

होइन। ऐतिहासिक रूपमा "किरात" शब्द धेरै पुरानो हो, जसको उल्लेख वैदिक, महाभारत, पुराण लगायत हिन्दू–बौद्ध साहित्यमा पाइन्छ। यसमा किरातलाई पर्वतीय, धनुषधारी, शिकार गर्ने, जंगलमा बस्ने जाति भनेर उल्लेख गरिएको छ (Sharma, 1993)। किरात भन्ने शब्द हिन्दू–बौद्ध साहित्यमा आधारित भएको देखिन्छ, त्यसैले यो इस्लामिक वा पर्सियन अपमानजनक व्याख्या होइन। कतिपय प्रसंगमा यो वीर, युद्धकौशलमा निपुण भनेर पनि आएको छ। त्यसैले यसलाई उपनिवेशले मात्र ल्याएको शब्द भन्न मिल्दैन।

### ३. के बेलायती र गोरखाली उपनिवेशी शासकहरूले किरातलाई “अविकसित” वा “जंगली” भनेर चित्रित गरेका थिए?

हो। बेलायती र गोरखाली शासकहरूले आफ्ना अभिलेखहरूमा किरातीहरूलाई प्राचीन र “अविकसित” जाति भनेर वर्णन गरेका थिए। यो दृष्टिकोण बाहिरी प्रशासन र राजनीतिक मूल्याङ्कनबाट आएको हो। केवल नकारात्मक लेबल मात्र होइन; समाजसँगको सांस्कृतिक, भाषिक र सामाजिक दूरीका कारण बनेको पूर्वाग्रह पनि ती अभिलेखमा झल्किन्छ।

### ४. उपनिवेशमुक्ति (decolonization) भनेको के हो?

उपनिवेशमुक्ति (decolonization) भनेको उपनिवेशकालमा बाहिरियाले थोपरेका दृष्टिकोण, वर्गीकरण र शक्ति संरचनालाई अस्वीकार गरी आफ्नै इतिहास, पहिचान र ज्ञानलाई पुनः दाबी गर्ने प्रक्रिया हो (Smith, 2012)।

### ५. के “किरात” शब्द उपनिवेशकालमा मात्रै उत्पन्न भएको हो?

होइन। “किरात” भन्ने शब्द उपनिवेशकालमा मात्रै उत्पन्न भएको होइन। यसको जरा प्राचीन हिन्दू, बौद्ध ग्रन्थहरूदेखि नै पाइन्छ, जहाँ किरातलाई हिमालय क्षेत्रमा बसोबास गर्ने समुदायका रूपमा उल्लेख गरिएको छ (Regmi, 1965)। पछि, उपनिवेशकालीन लेखकहरूले यसलाई “primitive tribe” भनेर वर्गीकृत गरे पनि त्यो बाहिरी दृष्टिकोण थियो। तर यसको अर्थ किरात शब्द नै उपनिवेशले थोपरेको होइन। बरु, यो शब्दलाई हिजोदेखिआजसम्म स्वदेशी समुदायहरूले आफ्नो गौरव, परम्परा र इतिहाससँग जोडिएको सकारात्मक पहिचानका रूपमा मानिआएका तथा पुनर्व्याख्या गरेका छन्।

## ६. लिम्बू र राई समुदायका लागि “किरात” शब्दको सांस्कृतिक र ऐतिहासिक महत्व के हो?

अनेक लिम्बू, राई, याक्थुङ समुदायहरूले आफूलाई गर्वका साथ किरात भन्छन्। यसले साझा सांस्कृतिक स्मृति, मिथक, र गौरवपूर्ण इतिहासलाई जोड्छ। त्यसैले यदि यसलाई "उपनिवेशले थोपरेको शब्द" भन्दै त्याग्ने हो भने लिम्बू र राईको साझा पहिचान अधुरो हुन्छ वा टुट्ने खतरा हुन्छ। बरु, उपनिवेशमुक्त दृष्टिकोणबाट किरात नामलाई गर्विलो इतिहासका रूपमा पुनर्परिभाषित गर्नु उपयुक्त हुन्छ।

## ३. किरात लिम्बू/याक्थुङ लेख्नु किन उचित?

“किरात” शब्दलाई वैज्ञानिक, ऐतिहासिक र सांस्कृतिक प्रमाणका आधारमा पुनःपरिभाषित गर्नु उपनिवेशीय प्रभावबाट मुक्ति प्राप्त गर्ने प्रक्रिया हो। यसले लिम्बू/याक्थुङ मात्र होइन, राई, सुनुवार, याखा/याख्थुम्बा लगायत सम्पूर्ण किराती समुदायलाई समेट्छ। यसकारण “किरात–लिम्बू/याक्थुङ” को संयुक्त प्रयोग उपयुक्त ठहरिन्छ।

“किरात” शब्दको प्रयोगले लिम्बू समाजको उपनिवेशमुक्तिको यात्रामा कुनै अवरोध खडा गर्दैन। यसले कतिपय अवस्थामा लिम्बू पहिचानलाई आंशिक रूपमा धुमिल तुल्याउन सक्छ, तर किरातको बृहत्तर स्वरूपलाई स्वीकार्दै लिम्बूको विशिष्टता प्रस्ट्याउनु नै वास्तविक उपनिवेशमुक्तिको मूल प्रक्रिया हो। अर्थात्, किरात र लिम्बू/याक्थुङ दुवैलाई गाँसेर उपनिवेशपूर्वको ऐतिहासिक पहिचानलाई पुनःस्थापित गर्नु नै दीर्घकालीन र सुदृढ पहिचान निर्माण गर्ने मार्ग हो।

जसरी कुनै व्यक्तिको परिचय दिन बाबु र बाजेको नाम समेत उल्लेख गरिन्छ, त्यसैगरी लिम्बूको ऐतिहासिक पृष्ठभूमिलाई विच्छेद नगरी प्रस्तुत गर्नु नै इतिहासप्रति इमान्दारिता हो।

**सन्दर्भ-सूची**

Regmi, M. L. (1965). Modern Nepal: Expansion: climax and fall. Calcutta: Patna.

Sharma, P. (1993). The Kirat people of Nepal: History and culture. Kathmandu: Sajha Publications.

Smith, L. T. (2012). Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples (2nd ed.). London, UK: Zed Books.

## About the Author



Dr. Nawa Raj Subba is a researcher, writer, and thinker moving across disciplinary and cultural boundaries. With a doctorate, he was trained in a rigorous academic environment, but my broader intellectual journey is fueled by an abiding interest in the human condition.

His research focuses on the oral traditions of the Kirat Limbu peoples—particularly the Tungdunge Mundhum—and their intersections with contemporary issues of the time, which include mental health, cultural identity, and social transformation. His work tries to create dialogue by bringing a more subtle and sustained observation of the world, something that has been overlooked, and by reframing it in light of modern frameworks so multiple frames for understandings of well-being and knowledge become possible.

As a writer, he is not only grappling with empirical research but also philosophical reflection, narrative, and cultural analysis. His work addresses scholarly and public audiences and aims to raise questions, prompt reflection, and contribute to conversations about justice, meaning, and human life.

A thinker is an identity that resonates with a lifelong inquiry and synthesis between disciplines of knowledge as well as rendering ideas that stir waters beyond just academic stagnation in an ever-changing

global context. He appreciates the importance of critical engagement, having ethical responsibility, and integrated understanding of pluralistic worldviews to face the intricacies of our reality.

His works on literature, music, and social science:

### *Anthologies of Poems (Books)*

- *Jiwan Mero Sabdakoshma* (2063)
- *Bich Batoma Byujhera* (2065)
- *Yatra Adha Satabdiko* (2068)
- *Chitkar* (2069)—Short Poems
- Life in My Dictionary (2020)
- *Jokhanama Vartaman* (2078)
- Self-Reflection at the Moment (2022)
- *Aakaash Ra Aatmaa Bichko Samvad*, Khandakavya (2025)
- Dialogue between the Sky and the Self, Epic Poem (2025)

### *Collections of Lyrics (Books)*

- *Sahidlai Salam* (2058)
- *Man Ra Mato* (2073)

### *Essays (Books)*

- *Manko Majheri* (2064)
- *Samayako Swad* (2070)
- The Mind Canvas (2021)
- *Sikkaka Dubai Pata* (2079)
- *Both Sides of Coins* (2022)

## <u>*Discography*</u> *(Nepali Music Audio/Video Albums)*

- *Deshko Maya,* Collection of Patriotic songs, 2010
- *Hami Pahile Nepali*, Collection of Patriotic songs, 2013
- *Lukeko Rahar*, Collection of Ghazal Album Audio, 2011
- *Amulya Jiwan,* Collection of Modern songs, 2012
- *Bahaar Sanga,* Collection of Modern songs, 2016
- *Himalaima Hiun*, Collection of Folk Songs, 2014
- Video Albums *'Pratibimba'* Series 1 to 4.

## *History, Culture, and Philosophy (Books):*

- *Tungdunge Mundhum Samiksya* (2076)
- Tungdunge Mundhum Review (2020)
- *Kirat Limbu Sanskriti Manavsastriya Bivechana* (2077, 2080)
- Kirat Limbu Culture, Anthropological Investigation (2023)
- *Tungdunge Mundhum: Kirat Akhyan, Ek Adhyayan* (2080)
- *Phyang Samba Bamsawali* (2081)
- The Genealogy of Phyang Samba (2024)
- The History of the Sen Dynasty of Nepal, 2025
- *Nepalma Sen Jatiko Itihas*, 2081
- *Shiva Sima Bhanda Para*, 2081
- Shiva Beyond Borders, 2025

- Sām-Ūpmā Mundhum: An Indigenous Philosophy (2025)
- *Sām-Ūpmā Mundhum: Aadivashi Darshan* (2082)
- *Kirat: Purbaj tatha Prakriti – Adharit Jivanpadhati* (2082)
- Kirat Mundhum: Of Earth and Ancestors (2025)
- *Yuma Samyo- Sanskritik Swarup Ra Prashnaharu* (2082)
- Yuma Samyo: Cultural Patterns and Contemporary Issues (2025)
- Forgotten Songs and Lost Identities: An Inquiry into Indigenous Experiences (2025)

***Explorations in Cultural and Linguistic Studies (Articles)***

- Kirat and Limbu Cultural Narratives: Delves into traditional beliefs and their significance in contemporary culture (Global Journal of Research in Humanities & Cultural Studies, 2022).
- Language Evolution in Nepal: A critical review of how Nepal's linguistic heritage has shaped identities. (GJRHCS, 2022).
- Kirat Ancestry and the Subba Surname: Unpacks the connection between the Subba surname and Kirat legacy. (IARJHSS, 2021).
- Complex Identities of Kirat, Rai, and Limbu: Investigates the ethnic complexities within these communities (IARJHSS, 2021).

***Mythological and Historical Linkages (Articles)***

- Homonyms Bridging Limbu and Dhimal: Explores the linguistic and cultural ties represented by Tungdunge and Dhangdhange. (IARJHSS, 2021).
- Kirat Mythology and Hindu Scriptures: Correlates Lepmuhang Mundhum with Matsya Purana's narratives. (JGLTEP, 2019).
- Sen and Samba Dynasties through Mundhum: Reveals historical connections rooted in oral traditions. (IARJHSS, 2022).

***Modern Linguistic Innovations in Kirat Studies (Articles)***

- Evolution of Kirat Languages: Traces linguistic shifts from ancient times to modern voices. (IJISRT, 2024).
- Kirat Identity Across Time and Space: Explores the dynamic negotiation of Kirat identities. (JETIR, 2023).

***Involved in Mental Health and Health Psychology Research and Services in Nepal (Article)***

- Mental Health Services and Suicide Prevention in Nepal: Challenges, Policies, and Community-Based Solutions—A Narrative Review. Contact:

Official website: https://www.nrsubba.com.np
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5700-2179

## पुस्तक परिचय

इतिहास केवल किताबमा मात्र हुँदैन। यसले हामीलाई पनि पढ्छ, हामीलाई सम्झाउँछ, हामीलाई बनाउँछ। नेपालमा अझै स्पष्ट देखिन्छ, जहाँ अनगिन्ती भाषा, संस्कार, र जीवनशैली मिलेर नेपाली समाज बनेको छ। हाम्रा आदिवासी समुदायहरूले हजारौँ वर्षदेखि आफ्ना परम्परा बोकेका छन्, तर ती ज्ञान र गीत–कथा–अनुष्ठानहरू धेरैजसो हराइसकेका छन्। केही हराए, केही अरू धर्म-संस्कृतिमा मिसिए, र केही टुक्रा–टुक्रामा मात्रै बाँकी पाइन्छन्।

त्यही मौनतामाथि यो किताब "भुलिएका गीत र हराएका पहिचान: आदिवासी अनुभवहरूको अनुसन्धान" ले कुरा गर्न खोजेको हो। यो केवल मिथक वा भावुक सम्झना होइन। यो काम वर्षौंको अनुसन्धानबाट आएको प्रतिफल हो जहाँ मौखिक अन्तर्वार्ता, फिल्ड भ्रमण, पुराना अवशेष, र समुदायका बूढा–बूढीको आवाज सम्मिलित छ। यसले देखाउँछ: हामीले आफ्नो जरा बुझ्न हो भने राज्यले लेखेको इतिहास मात्र पढेर पुग्दैन, यही माटोमा दबिएका आवाज पनि सुन्नुपर्छ।

नेपालको इतिहास प्रायः शक्तिको दृष्टिबाट लेखिएको छ। जसको हातमा राज्य थियो, उसैले कलम चलायो। त्यस क्रममा आदिवासी परम्परालाई पिछडिएका परम्परा भनी अर्थाइयो, वा शक्तिशाली धर्मसँग मिसाइयो, वा पुरै मेटाइयो। किरातका देवताहरूलाई कहिले शिवसँग, कहिले बौद्ध वा ख्रीष्टियन परम्परासँग जोडियो। स्थानीय पवित्र स्थानहरूको नाम र अर्थ फेरियो। यसले केवल धर्म मात्र होइन, सम्पूर्ण पहिचानलाई कमजोर बनायो। र जब पहिचान हराउँछ, आत्मसम्मान, स्मृति, र भविष्य बनाउने शक्ति पनि हराउँछ।

किताब तीन भागमा छ। पहिलो भाग बोन धर्म र किरात परम्पराको सम्बन्धबारे छ। यसले देखाउँछ कि नेपालको सभ्यता केवल आर्य–संस्कृतिको परिणाम होइन, यसको जरा अझ पुरानो छ। शब्द र भाषाले नै त्यसको प्रमाण देखाउँछन्।

दोस्रो भाग रूपान्तरण र प्रतिरोधबारे हो। लिच्छवी कालदेखि गोरखा एकीकरणसम्म किरात पहिचान दबाइयो तर पूरै हराएन। मौखिक कथा, पुराना अवशेष, र समुदायको संघर्षले देखाउँछ कि हिन्दू वा बौद्ध धर्म आउनुअघि पनि स्थानीय समुदायहरूको आफ्नै पवित्र भूगोल थियो। विशेषगरी लिम्बू समुदायको प्रतिरोधले देखाउँछ कि संस्कृति जोगाउनु भनेको गीत जोगाउनु मात्र होइन, यो त जीवनको रक्षा गर्नु पनि हो।

तेस्रो भाग उपनिवेशमुक्त सोचबारे हो। यसले देखाउँछ कि आजका आदिवासी समूहहरू आफ्ना पहिचान पुनः दाबी गर्दैछन्। नयाँ तरिकाले नाम परिभाषित गर्दैछन्। कतिपय लिम्बूहरूले "किरात" भन्दा "याक्थुङ" शब्दलाई मौलिक पहिचानको रूपमा पनि जोड दिन थालेका छन्। यो स्थिति कसरी आयो यसबारे बृहद चर्चा गरिएको छ। यसमा असहमति र बहस छन्। मौलिक पहिचान जोगाउने र साझा इतिहास स्वीकार गर्नेबीचको सन्तुलन कायम राख्नेबीच एउटा ठूलो संघर्ष देखिएको छ। पुस्तकमा दुवै विचारबीच छलफल र निस्कर्ष निकाल्ने प्रयास गरिएको छ।

यस अनुसन्धानलाई विशेष बनाउने कुरा भने केवल तथ्य होइनन्, त्यसमा लुकेका भावना हुन्। गाउँका बूढाबूढीले पुराना गीत सम्झिँदा वा रीतिथिति बताउँदा उनीहरूलाई लागेका चोटपटक पीडा महसुस भयो। त्यो स्मृति व्यक्तिगत मात्रै होइन, सामूहिक घाउ थियो। लेख्दा लेखकलाई लाग्यो, मैले अनुसन्धान मात्र होइन, हराउन नचाहेका धागाहरू समातेझैँ अनुभूति भएको छ।

अन्ततः यो किताब स्मरण र आग्रह दुवैको जगमा उभिएको छ। स्मरण भन्नाले नेपालको इतिहास केवल आर्य, हिन्दू, बौद्ध वा ख्रीष्टियन मात्र होइन, आदिवासीहरूको पनि हो। र आग्रह भन्नाले हामी सबैले यसमा फेरि सोच्ने, सम्झने, र भविष्य बनाउने अवसरमा सहभागी हुने। भुलिएका गीत अझै हावामा गुञ्जिरहेका छन्। हराएका पहिचान अझै प्रतिरोधमा कतै बाँचेका र कतै छट्पटाइरहेका छन्। प्रश्न केवल यत्ति हो—के हामी तिनलाई सुन्न तयार छौँ?


9789937990844